



دانشگاه تهران

مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی





مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی

سال ۲۱، شماره ۱

شماره پی در پی ۸۵

تیرماه ۱۳۵۳

بهای این شماره ۵۰ ریال

ریز نظر کمیته انتشارات دانشکده

دکتر محمد حسن گنجی

رئیس دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دکتر احمد تفضلی

ایرج افشار

دکتر عبدالحسین زرین کوب

مدیر

دکتر غلامرضا ستوده

نشانی: دانشگاه تهران، دفتر امور انتشارات و مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی

تلفن ۶۱۱۲۵۶۹

چاپخانه مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران

تیرماه ۱۳۵۲

فهرست

- ۱- جستجو در تصوف ایران (۲)
دکتر عبدالحسین زرین کوب
۱
- ۲- این شعر از کدام بابراست ؟
پروفسور دکتر محمدباقر
۱۹
- ۳- صادق نامی و واقع و عذرای او
دکتر حسین بحر العلومی
۲۵
- ۴- متن مکتوبات میرسیدعلی همدانی
دکتر محمد ریاض
۳۳
- ۵- ایوان مدائن از دیدگاه خاقانی و بحرری
دکتر امیر محمود انوار
۶۷
- ۶- ارتباط فارسی و سانسکریت
دکتر حیدر شهریار نقوی
۱۰۳

قسمت یادداشت‌ها

۷- تفاهم

۱۱۶

دکتر عیسی شهابی

۸- خوشبختی واهی اثر گابریل روآ

۱۲۱

دکتر ملک‌مهدی میرفردسکی

۹- سخنی چند پیرامون مقاله شراب‌ریزی بر گوریاران

۱۳۱

دکتر حسین آسان

جستجو در تصوف ایران

(۲)

بعد از بایزید نه فقط زهد و توبه از کرامیان نوعی صوفی ساخت بلکه دو فرقه صوفی نیز - بنام حکیمیان و سیاریان - در خراسان نام و آوازه‌یی یافتند. کرامیان عبارت بودند از پیروان محمد بن کرام از اهل سیستان، که تعلیم اورنگ تشبیه دارد و تجسم. این طریقه در عهد سامانیان، و حتی دوران سلطان محمود در خراسان، خاصه نشاپور انتشاری قابل ملاحظه یافت و تا اواخر روزگار خوارزمشاهیان نیز در هرات و بعضی نقاط دیگر خراسان باقی بودند. آراء و تعلیم آنها در باب ایمان و در باب ذات و صفات خدا مشاجرات کلامی شدید برانگیخت و در الفرق بین الفرق بغدادی خلاصه‌یی از آراء آنها هست. جنبه کلامی این تعلیم در اینجا مورد نظر نیست اما رنگ تصوف آن قابل توجه خاص است. از جمله تعلیم کرامیان که حاکی از روح تصوف بود در بین آنها، اصرار آنها بود در توکل، چنانکه کلاباذی از آنها نقل می‌کند که کسب و جهد را انکار می‌کرده‌اند و در تقریر رأی خویش "استناد به احوال و اصحاب صفة داشته‌اند و باینکه پیغمبر آنها را بجهت ترك كسب و کار ملامت نکرد". این قول ترك كسب و تلقی آن بعنوان امری که خلاف توکل است بعضی از صوفیه را بسیاحت‌ها و مسافرت‌های دور و دراز بی زاد و توشه در بادیده‌سی کشانیده است. بموجب قول کلاباذی

سهل تستری کسب را برای اهل توکل درست نمی‌دید جز بغاطر پیروی از سنت .
 با اینهمه بسیاری از صوفیه توکل را منافی کسب نمی‌دیده‌اند و نام تعداد زیادی از آنها
 حاکی است از اشتغال و ارتباط آنها با مکاسب و حرفه‌ها . حتی از ابوعلی رودباری نقل
 می‌کنند که اگر پنج روز بر صوفی بگذرد و او گرسنه باشد او را وادارید بی‌آزار رود و
 بکسب بپردازد^{۶۵} . باری کرامیان غالباً توکل را لازمه زهد می‌دیده‌اند و اشتغال به
 کسب را بمثابة نوعی آلاش ناپسندی شمرده‌اند . خود ابن کرام که این فرقه بنام
 او منسوبست بموجب روایت سمعانی در خراسان یک‌چند از احمد بن حرب (وفات ۲۳۴)
 از صوفیه نشابور تربیت یافت . ابن حرب زاهد، محدث و مجاهد بود اما مخالفانش
 وی را به گرایش به عقاید مرجئه متهم می‌کردند . محمد بن کرام از زرنج سیستان
 برخاست یک چند در خراسان به علم پرداخت، چندی نیز در مکه مجاورت گزید . چون
 به نشابور باز آمد یک چند با سر طاهر بن عبدالله توقیف شد . چون رهائی یافت بقصد
 جهاد عزیمت شام کرد اما در بازگشت دوباره بمدت هشت سال در زندان بود .
 وقتی محمد بن طاهر آزادش کرد عزیمت فلسطین نمود . در آنجا یک‌چند به وعظ و تعلیم
 پرداخت تعدادی پیروان نیز بدست آورد . اما چهار سال بعد ، در ماه صفر سنه ۲۵۵
 در اورشلیم وفات یافت و نزدیک دروازه اریحا بخاک رفت . پیروان وی که عادت به
 اعتکاف در زوایا داشتند بر سر قبر وی زاویه یی بنا کردند . بنام خانقاه که ذکر آن
 در کتاب البدء والتاریخ و نیز در احسن التقاسیم مقدسی هست . این خانقاه مرکز نشر
 تعلیم کرامیان شد و بدینگونه کرامیان بین مدرسه و خانقاه جمع کردند و در ایجاد
 مدرسه و تشویق خانقاه نشینی تأثیر قابل ملاحظه داشته‌اند^{۶۶} . ابن کرام کتابی بنام
 عذاب القبر داشته است حاوی تعلیم او در عقاید و معاملات . نکته عمده تعلیم او
 در معاملات عبارت بود از زهد و اجتناب از ناراوا . درین باره ابن کرام بقدری احادیث
 نقل می‌کرد که بعدها مخالفانش وی را متهم کردند باینکه از جعل و وضع حدیث
 وقتی منظور ترهیب و ترغیب باشد ابائی نداشته‌است^{۶۷} . این تنها اتهام نیست که
 مخالفان بروی روا داشتند ، وی را حتی متهم بدعوی الهام می‌شمرده‌اند . محمد بن-
 کرام که مثل صوفیه مریدان داشت با اصحاب خویش در نهایت فقر و زهد مسافرت

می کرد و به وعظ و تذکیر و تعلیم و تبلیغ می پرداخت. لباس وی عبارت بود از پوست گوسفند، و قلنسوه سفید بر سر می گذاشت. بر رغم اتهامات مخالفان، وی زاهد، عارف، و حتی متکلم بود و تعلیم اونه فقط از تعلیم صوفیانه متأثر بود بلکه یک نوع تصوف بشمار می آمد. درین متصوفه خراسان یحیی بن معاذ رازی (وفات ۲۵۸)، ابراهیم خاص (وفات ۲۹۱)، ظاهراً منسوب به طریقه وی بوده اند. یحیی بن معاذ در زهد بقدری دقت داشت که گفته می شد در تمام عمر مرتکب هیچ کبیره نشد^{۶۹}. کلام جالبی از وی نقل می کنند حاکی از همین زهد آمیخته به خشیت. میگویند یحیی گفت اعداء انسان سه چیزند: دنیای او، شیطان او، و نفس او. این کلام وی سخن پونس رسول و قولی از سن اگوستین را در باب اسباب سه گانه وسوس بخاطر می آورد اما برخلاف پندار آسین پالاسیوس^{۷۰} اینکه یحیی از آن قول الهام یافته باشد ظاهراً تصویرست بی اساس. یحیی بن معاذ بشیوه کرامیان وعظ می کرد و او را یحیی واعظ نیز می خواندند. ابراهیم خواص نیز از یاران وی بود، واحوال وی در توکل و مسافرتها و در بادیه که لازمه ترك كسب و میل به عزلت و انزوای وی بود تاحدی از ارتباط وی با تعلیم کرامیان حکایت دارد. باری زهد کرامیان با تمایلات کلامی و حکمی همراه بود و جالب است که طریقه حکیمیان و سیاریان نیز علیرغم اختلاف بایکدیگر ازین جهت بایکدیگر بی شباهت نیستند.

حکیمیان منصوبند به حکیم ترمذی که هجویری^۱ آنها و سیاریان را جزوده گروه صوفیه ذکر میکند که بقول او مقبول اند و از محققان اهل سنت و جماعت. حکیم ترمذی، ابو عبدالله محمد بن علی بن حسین نام داشت و هر چند چنانکه به نامش و بعضی آثارش نشان میدهد از فلسفه و فکر یونانی متأثر شده است نباید مثل ماسینیون در باب این نفوذ یونانی در تعلیم او مبالغه کرد و ظاهراً با آثار حکماء یونانی اگر آشنائی داشته است از طریق کلام و مقالات فرق بوده است نه بیشتر، بنهمه او خود را بیشتر اهل حدیث نشان میدهد هر چند این عدیم او را حتی هل حدیث هم نمی شمرد.^{۷۲} اما در هر حال وی یک صوفی متفکرست و یک

با اینهمه دوحادثه عمده که در زندگی او روی داد عبارت بود از اخراج او از ترمذ به بلخ، و مسافرت او به نسا بور که وی در شهر اخیر روایت حدیث هم کرد. اخراج از ترمذ در دنبال غوغائی بود که در اینجا بر ضد وی براه افتاد و این غوغا و ازدحام بنا بر مشهور بسبب بعضی مقالات خاص او بود، و از آنجمله اقوال او در باب ولایت. وی، باستناد حدیثی که از رسول نقل می کرد در باب اولیاء می گفت که انبیاء و شهداء بر آنها غبطه میخورند و گویا بهمین سخن متهم شد که اولیاء را برتر از انبیاء می شمرد. ابو عبد الرحمن سلمی درین مورد می گوید کسانی که وی را قائل به برتری مقام ولایت بر مقام نبوت دانسته اند در فهم کلام وی به خطا رفته اند. سبکی هم انتساب این قول را به وی بعید می شمارد و در واقع حکیم منکر برتری انبیاء نبوده است. در نوادر الاصول و در معرفة الاسرار تأکید می کند که مقام انبیاء از مقام اولیاء برترست حتی یکجا می گوید نبوت چهل و شش جزء دارد که مخصوص است به انبیاء و اگر کسی دویا سه جزء از آنها را داشته باشد از اولیاست که قوام دنیا به وجود آنهاست، در ادب النفس هم بیان می کند که مقام رسول حتی از مقام نبی هم برترست و مقام محدث که مقصود از آن ولی است از نبی فروترست. مؤلف کشف المحجوب نیز نظیر همین قول را درین باب بوی نسبت می دهد. ظاهراً مفهوم ولایت در نزد وی با آنچه نزد ابن عربی است تفاوت دارد از آنکه ولایت در نزد ابن عربی اعم است از نبوت و نزد حکیم ترمذی چنین نیست. در اینصورت شاید حق با سلمی است که میگوید مخالفانش در فهم کلام او به خطا رفته اند. پیش از ترمذی نیز ابن ابی الجواری متهم شد باینکه مقام ولایت را برتر از مرتبه نبوت می داند^{۷۳}. اما در مورد حکیم ترمذی بهر حال آنچه عوام را بروی شورانید ظاهراً عبارت بود از تألیف کتاب ختم الولایه و علل الشرایع. با اینهمه در بلخ هم شیخ ظاهراً یک چند با سوء ظن عام مواجه شد و چنانکه خود وی نقل می کند او را متهم کردند که در باب عشق الهی سخن میگوید و کار بآنجا کشید که والی بلخ از وی تعهد گرفت که دیگر در باب حب، سخن نگوید. اما گویا قضیه به خیر گذشته است و حکیم ترمذ چندی بعد آسایش و فراغتی را که می جسته است

بازیافته. در هر حال اگر اقوال او در ترمذ سبب تحریک خشم عام شد در بلخ چنانکه سلمی نقل می کند بسبب توافق مذهب، وی را پذیرفته اند. اما مسافرت وی به نیشابور مقارن بود با فعالیت و شهرت طریقه اهل ملامت در آن شهر. در اقع وی با آنکه با بعضی از ملامتیه آشنائی و دوستی داشت بآن طریقه علاقه یی نشان نمی داد و حتی بعضی مبادی آن را انتقاد می کرد. در نامه یی که به ابو عثمان حیری از مشایخ ملامتیه نیشابور می نویسد بر طریقه اهل ملامت تقریباً همان ایرادی را وارد می کند که چند قرن بعد شیخ شهاب الدین سهروردی در عوارف المعارف بر اصحاب ملامت وارد می آورد. می گوید مراقبت نفس و اجتناب از شرور آن که اساس طریقه ملامتیه است خود حجابی است در راه اشتغال به حق. کسی که تمام اندیشه او آنست که خویشتن را از کید و شر نفس دور نگهدارد همه عمرش صرف مقهور کردن نفس خواهد شد اما اگر تمام اندیشه وی آن باشد که به حق بپردازد نفس هم خود بخود وبدون مجاهدت بسیار، مقهور وی خواهد بود. در یک نامه دیگر که به محمد بن فضل بلخی - نیز از شیخ اهل ملامت - می نویسد خاطر نشان می کند که مصائب انسان همه از نفس نیست از قلب است که از حق باز میماند و سالک درین صورت نه فقط درین دنیا از حق در حجاب می ماند بلکه در آخرت هم محجوب خواهد ماند. مسافرت وی به نیشابور در سنه ۲۸۵ بود و گویند در آنجا مجلس حدیث هم داشت.

در سالهای دراز خلوت و انزوا حکیم ترمذی فرصت خوبی یافت برای مطالعه و تألیف. در بین آثار منسوب بوی بالغ بر یکصد و بیست و شش عنوان هست که بسیاری از آنها ازین رفته است و بعضی عنوانهایی است مکرر یا منحول اماروی هم رفته قریب شصت رساله از او باقی است که از آن جمله تعدادی نیز تا کنون چاپ شده است. مطالب و مندرجات این رسالات مختلف و گونه گون است و مشتمل است بر تفسیر، کلام، حدیث فقه و تصوف. از آثار او کتاب نوادر الاصول با شرح دمشقی در استنبول چاپ شده است. کتاب ختم الولایه به ضمیمه رساله بدوالشان در بیروت طبع شده است. رساله بیان الفرق بین الصدور و القلب و الفؤاد، و رساله عرش الموحدین، کتاب الریاضه و ادب النفس

رادرقا هره، کتاب حقیقه‌الادمیه را در اسکندریه نشر کرده‌اند. مسائل‌التعبیر با ترجمه انگلیسی در مجله مطالعات شرقی ایتالیا، کتاب الرد علی الرافضه و کتاب العقل والهوی مجموعه شرقیات مجموعه‌ی استانبول و رساله بدوشان در مجله مطالعات اسلامی کراچی نشر شده است.^{۴۷} از سایر آثار او که موجود است علل الغبودیه، الاکیاس والمفتیین، جواب کتاب عثمان بن سعید من روی، بیان الکسب در مسائل مربوط به تصوف است و کتاب در المکنون فی اسأله ما کان و ما یکون در کلام، کتاب عذاب القبر و کتاب التوحید هم که هجویری بوی نسبت می‌دهد ظاهراً از همین گونه کتابهاست در کلام. کتابی در تاریخ المشایخ و کتابی در تفسیر نیز هجویری بوی منسوب کرده‌است که گویا مثل بعضی دیگر از آثار منسوب باو از بین رفته باشد. وجود تعداد زیادی از آثار ترمذی و مخصوصاً وجود نسخه‌های خطی بالنسبه تازه از آنها حاکی از آن است که آثار وی طی قرنهای دراز مورد رجوع و استفاده علاقه‌مندان بمسائل مربوط به تصوف بوده است. قسمتی از آثار وی در افکار متصوفه - حتی علماء و متکلمان - تدریجاً تأثیر گذاشته است. نه فقط ابن عربی در مسأله ولایت و پاره‌یی مسائل دیگر با آثار او رجوع می‌کرد و حتی بعضی مسائل ختم‌الولایه را در الفتوحات المکیه و در کتاب دیگری بنام «الجواب المستقیم عما سأل عنها الترمذی الحکیم» پاسخ داد بلکه غزالی نیز در احیاء علوم الدین خویش از جمله در کتاب ذم الغرور که در جزء سوم آن کتاب عظیم است از رساله ترمذی موسوم به الاکیاس والمفتیین بهره‌یافت چنانکه ابن‌قیم الجوزیه نیز در اواخر کتاب الزوج خویش از رساله فروق ترمذی مطالب بسیار نقل و اخذ کرد. باری آثار ترمذی در تصوف و کلام و زهد اسلامی تأثیر بسیار داشته است و بعضی از آنها را صوفیه و غیر صوفیه از خیلی قدیم شرح کرده‌اند. مولد و موطن او ترمذ نیز در قدیم از مراکز بودائی بوده است اما عقاید بودائی را فقط باستاند- همین ارتباط نمی‌توان در آثار استاد نشان داد - هرچند که مثل تعلیم سایر صوفیه بغضی جهت مشترک نیز با تعلیم بودائیان داشته باشد. در بین تعالیم و آراء و آنچه یاد کردنی است غیر از مسأله ولایت رأی اوست در احوال

قلب . با اینهمه مسأله ولایت در نزد او نه مثل مورد ابن عربی بردعاوی غریب
 مشتمل شده است نه مثل مورد ذهبیه قدیم به تمایلات شیعی منتهی شده است .
 نسبت به تشیع ، حکیم ترمذی رأی خود را در رساله الرد علی الرافضه بصراحت
 بیان می دارد . درین رساله وی دعوی شیعه را مبنی بر آنکه رسول بروصایت علی نص
 کرده است رد می کند و حدیث ولایت را هم تعبیر می کند باینکه قصد پیغمبر تأیید
 علی بوده است در مقابل کسانی که پیغمبر می دانسته است بعدها نسبت به وی
 اظهار برائت خواهند کرد ، یعنی خوارج . بعلاوه علی خود به خلافت ابوبکر و عمر
 راضی بود و اگر نص وصایت درین مورد وجود داشت نه خود او ممکن بود درین
 باب سکوت کند و نه مسلمین راضی می شدند . گذشته از مسأله ولایت اقوالی نیز که
 در باب اطوار و احوال قلب دارد جالب است . در رساله بیان الفرق قرنهای قبل از غزالی
 و نجم الدین کبری تقریر مرتبی از عوالم و اطوار قلبی کرده است که بی شک نزد صوفیه
 تأثیر و انعکاس یافته . این رساله که در واقع یک بررسی جامع در باب وجدان و شعور
 است ، موافق اشارات آیات و احادیث تاحدی اساس آراء و تعالیم صوفیه بعد از وی
 شده است در باب قلب و آنچه صوفیه اطوار سبعه قلب می خوانند . بموجب تقریر وی
 صدور قلب و فؤاد و لب درون یکدیگر منطوقی هستند چنانکه صدر در ظاهر است ،
 قلب درون آنست ، فؤاد درون قلب است ، و لب درون فؤاد ، و درون لب هم مراتب
 دیگر هست که احوال آنها در حوصله بیان نیست . در هر یک از این مراتب قلب هم
 چیزهائی هست که بدان اختصاص دارند و ارتباط . چنانکه صدر معدن نور اسلام
 است ، قلب معدن نور ایمان ، فؤاد نور معرفت را در بر دارد ، و لب نور توحید را .
 ازین رو صدر اختصاص دارد به مسلم ، قلب به مؤمن ، فؤاد به عارف و لب به موحد .
 از احوال و مراتب نفس هم آنچه با صدر ارتباط دارد نفس اماره است ، آنچه با قلب
 مربوط است نفس ملهمه ، آنچه با فؤاد تناسب دارد نفس لواحه است ، و آنچه مربوط
 است به لب عبارت است از نفس مطمئنه . بیان وی درین نکات حاکی است از
 تعمق در احوال نفسانی و پیداست که تصوف حکیم با تأملات فلسفی و نظری توأم

بوده است چنانکه حتی ملاحظات وی در باب منامات گیز تنها از نوع اشتغال به فال و خرافات نیست، بر تأملات در احوال نفس مبتنی است. مطالعه در احوال نفس نزد وی چنانکه هجویری نقل می کند وسیله یی بوده است برای راه بردن بمعرفت خالق. تعلیم وی را شاگردش ابوبکر وراق نشر کرد که وی را مؤدب الاولیاء خوانده اند و غالب کرامات حکیم و ترمذی و ملاقات ابیاض از وی نقل شده است.

در حالیکه حکیمیان در بلخ و ترمذ بعنوان یک گروه صوفی شهرت داشتند، مرو عرصه فعالیت سیاریان بود - پیروان ابوالعباس سیاری. این ابوالعباس که قاسم بن ابوالقاسم بن عبدالله بن المهدی نام داشت، بنام جد مادری خویش احمد بن سیار خوانده می شد - سیاری. وی فقیه بود و حدیث بسیار داشت. هجویری میگوید امام مرو بود اندر همه علوم. ابوالعباس، چنانکه مشهورست از پدر ثروت بسیار یافت. گویند مبلغ هنگفتی داد و دوتا رموی حضرت پیغمبر بخرد. پس از آن توبه کرد و روی به تصوف آورد. به صحبت ابوبکر واسطی رسید و در تصوف مرتبه بلند یافت. در ۳۴۲ که وی وفات یافت خواهر زاده اش عبدالواحد بن علی بنشر طریقه او پرداخت. قبر او در مرو زیارتگاه شد و طریقه سیاریان بیش از یک قرن بعد از وفات او همچنان در نسا و مرو نیروی حیاتی خود را حفظ کرد. عبدالواحد در ۳۷۵ وفات یافت اما طریقه سیاریان بعد از وی همچنان در فعالیت بود و در نسا و مرو پیروان متعدد داشت. با آنکه بین سیاریان مرو با سیاریان نسا گاه دربارهی مسائل مباحثات پیش می آمد و کار بمکاتبات می کشید هر دو طرف در رعایت تعلیم شیخ اهتمام تمام می ورزیدند. هجویری که قسمتی از مکاتبات آنها را دیده است از لطف و دقت آنها باتحسین سخن می گوید. اقوال ابوالعباس حاکی از عمق تجربه روحانی اوست. قشیری^{۷۶}، از قول وی نقل می کند که گفت هیچ عاقل را در مشاهده حق لذت نباشد زیرا که مشاهده حق فنائی است که در آن لذت نیست. در بعضی سخنان منسوب باو فکر جبر غلبه دارد. یکجا از وی نقل می کنند که گفت انسان چگونه می تواند ترك گناه کند در حالی که آن گناه در لوح نوشته شده است و از آنچه قضا

برانسان رانده است چگونه خلاص توان یافت؟ ظاهراً بسبب همین گونه اقوال بود که عطار می گوید اورا به جبر منسوب کردند از آن جهت رنج بسیار کشید تا از آن اتهام رهایی جست^{۷۷}. اساس طریقت وی چنانکه هجویری نقل می کند مبئی بود بر مسأله جمع و تفرقه که مراد از جمع ظاهراً مشاهدات بوده و مراد از تفرقه مجاهدت. اولی عبارت میشد از موهبت و دومی از کسب. با آنکه «جمع» لازمه اش آن بود که هستی عبد در وی فانی شود و نسبت وی از افعالش برداشته آید باز نیل به جمع لازمه اش نفی تفرقه نمی توانست باشد. ازین روست که هجویری میگوید ابوالعباس نیز مثل سایر مشایخ بزرگ در عین آنکه اوقاتش مستغرق جمع بود از مجاهدت که لازمه تفرقه بود هرگز باز نمی ایستاد و ظواهر احکام و آداب را هرگز نامرعی نمی نهاد^{۷۸}. از همین روست که وقتی از وی پرسیدند مرید به چه ریاضت کند گفت به صبر کردن بر امرهای شرع و از مناهای باز ایستادن و صحبت با صالحان کردن. بنظر می آید که طریقه سیاریان را در همین چند نکته می توان خلاصه کرد.

در سالهائی که خراسان بسبب تشویق محمود غزنوی شاعران و اهل ادب را یکسره مشغول مدیحه سرائی می دید، تصوف نیز بازار خود را به تشویق و ترغیب **ابوالحسن خرقانی** یک خربنده خراسانی و **ابوسعید ابوالخیر** یک عطار زاده اهل میهنه در رواج می یافت. وقتی میراث ستایشگری های عنصری و فرخی نصیب انوری و معزی شد، میراث خرقانی و ابوسعید به **قشیری** و **غزالی** رسید. بدینگونه درحالی که ابوسعید و اصحاب او را در روزگار سلطان محمود علماء و فقهای نسابور بکفر و زندقه نسبت می دادند، علماء بزرگ نسابور و طوس در روزگار ملک شاه و سنجر بتصوف گراییدند و امثال امام الحرمین **جوینی** و امام **غزالی** در پایان کار تقریباً صوفی از کار درآمدند. میراث روحانی بایزید در بسطام و اطراف آن در این بهار روزگار غزنویان به ابوعبدالله داستان می رسید - و به ابوالحسن خرقانی. روایات کتاب النور سهلکی در واقع غالباً سماع است ازین **ابوعبدالله داستانی** که از وی بنام شیخ المشایخ هم یاد می کنند. نام ابوعبدالله داستانی چنان ناشناخته هم نیست دریک روایت اسرار التوحید^{۸۰} ذکر

عامیانه اهل مذاهب و کشمکش‌های بی‌حاصل مربوط به خوارج و شیعه و سنی‌راه پیدا کند - وورای «الله» چیز دیگر ذهن حق‌جوی او را مشغول دارد. درواقع باآنکه وی سواد خواندن و نوشتن نداشت بموجب روایات صوفیه^{۸۷}، ابوعلی سینا یکبار باعده‌یی از نیازمندان خراسان باشوق و ارادت به زیارت وی رفت. گویند مجلس وی چنان با هیبت بود که ابوسعید ابوالخیر، شیخ بزرگ، وقتی بمجلس او رفت درحضور وی ساکت ماند. چون شیخ از وی پرسید که چرا سخن نمی‌گویدی مؤدبانه جواب داد که یک ترجمان برای یک مطلب کافی است^{۸۸}. آنچه محمدمنور دریاب تکریم مبردانه ابوالحسن خرقانی نسبت به شیخ ابوسعید روایت کرده است ظاهراً مبالغه آمیزست و گویا درین ملاقات ابوسعید در حق ابوالحسن ادب و ارادت بیشتر نشان داده است. روایت اسرارالتوحید^{۸۹} که میگوید هنگام ورود ابوسعید نزد ابوالحسن پسر شیخ خرقان را که احمد نام داشت کشته بودند و شیخ که از داغ پسر دلش سوخته بود بمجرد دیدار ابوسعید گفت «آن چنان داغ را مرهم چنین باید و چنین قدم را قربان جان احمد شاید»^{۹۰}. ظاهراً از مبالغات گزافه‌های محمدمنورست چون در کشف المحجوب هجویری ابن احمد پسر شیخ خرقان را در جزو مشایخ معاصر خویش نام می‌برد و می‌گوید مبرد را خلفی نیکو بود^{۹۱}.

با انهمه مؤلف نورالعلوم در شرح این ملاقات ابوسعید و خرقانی می‌نویسد که شیخ خرقان فرزند خود احمد را باجماعتی از مریدان به استقبال ابوسعید فرستاد^{۹۲}. یک روایت دیگر همان مؤلف^{۹۳} حاکی است که این پسر را عیال شیخ فرستاد تا ابوسعید دست بر او فرود آورد و ابوسعید گفت جائی که ابوالحسن هست بمن حاجت نباشد. هرچند در بک داستان دیگر همین کتاب^{۹۴} اشاره بکشته شدن پسر شیخ در مسجد هست امانه آن پسر احمد بوده است و نه در هنگام آمدن ابوسعید به خرقان کشته شده است. روی هم رفته روایت ملاقات ابوسعید با شیخ خرقان در هر دو روایت اسرارالتوحید و نورالعلوم آمیخته است با مبالغات مریدانه. در حال در همین ملاقات بود که ابوالحسن خرقانی پیرمیهنه را از قصد حج منصرف کرد^{۹۵}. دریک

گفت و شنود دیگر که گویا چندی بعد دیگر باریین شیخ ابوالحسن و شیخ میهنه روی داد^{۹۶}، خرقانی تفاوت طریقت خود را با طریقه ابو سعید بدینگونه بیان کرد که راه تو بر بسط و گشایش است و راه ما بر قبض و حزن. با این همه حزن و قبض و احوالی از لحظه های غلبه و مباسطت با حق نبود. در همین احوال غلبه بود که اقوال او شباهت با اقوال و احوال بایزید می یافت. مثل بایزید او نیز امی روستائی گونه اما ریاضت پیشه بود و غالباً در رعایت شریعت دقت و وسواس داشت. مؤلف نورالعلوم می گوید^{۹۷} که در ریاضت نفس و عبادت، سنت وی آن بود که چون شب درمی آمد گلیم می پوشید بند آهنین برپای می نهاد و غل در گردن. با اینهمه پاره یی سخنان که از او نقل است از غلبه و مباسطت اوحاکی است. مثل اقوال بایزید. یک نمونه این مباسطت او با حق داستانی است که عطار از کلام او نقل می کند - در تذکرة الالیه - میگویند یک شب نماز می خواند آوازی شنود که «هان بوالحسنو خواهی که آنچه از تو میدانم با خلق بگویم تا سنگسارت کنند. شیخ گفت ای بار خدا خواهی تا آنچه از رحمت تویی دانم با خلق بگویم تا دیگر هیچ کس سجودت نکند. آواز آمدند از تو، نه از من^{۹۸}». نظیر حال قبض او را در باب بایزید هم گفته اند و حالت تأثر و اندوه مستمر او یاد آور نظیر این احوال است در نزد بایزید. می گوید در جوانمردان آن است که بهیچ وجه درد و جهان ننگند و آن اندوه آن است که خواهند که وی سزای وی یاد کنند و نتوانند^{۹۹} برخلاف ابو سعید که سماع و قول و رقص در تعلیم او نقش مهم داشت وی در باب رقص و سماع تأمل و باحدی از آن امور اجتناب داشت - و با کراهیت بدانها رخصت می داد. یک بار از وی در باب رقص پرسیدند گفت رقص کار کسی باشد که پای بر زمین زند تا مردی بیند و آستین بر هوا اندازد تا عرش بیند و هر چه جز این باشد، آب بایزید و وجنید و شبلی برده باشد^{۱۰۰}. با اینهمه می گویند با صاحب که رقص می کردند گفت اگر از شما پرسند که چرا رقص می کنید بگویند بر موافقت آن کسان برخاسته ایم که ایشان چنین باشند^{۱۰۱}. اما کسی که شیخ خرقان بر رغم تکریم و محبتی که در حق او داشت حاضر نبود قبض و اندوه خود را با بسط و غلبه اوعوض کند^{۱۰۲}، ابو سعید

ابوالخیر رقص و سماع صوفیه را در خراسان رواج تمام داد و حتی مخالفت‌های فقها و علماء را درین باب دفع کرد و پیچیزی نگرفت.

حواشی

۶۰- Cxaldziher, I; Materialien zur Enturck bungsgesichte der sufismus, in WZKM. wien 1899, 13-43

۶۶- فشری، الرسالة

۶۷- Rilera, Disertacuoms y opwsculos, Madred, 1928, 13 380

۸۶- علیی، انس جلیل ۱/۲۶۲

۹۹- کشف المحجوب ۱۵۳

۷۰- Asin palacor, miguel; abras escogidas, II y III, Modrid 1948, p. 329

۷۱- کشف المحجوب ۱۶۴

۷۲- بنقل از ابن حجر، لسان المیزان، حیدرآباد ۱۳۳۱، ح ۳۰۸/۵

۷۳- ابن الجوزی ناموس

۷۴- نوادر الاصول فی معرفة اخبار الرسول با شرح مرقاۃ الوصول الی نوادر الاصول تألیف مصطفی

بن اسماعیل الدمشقی استانبول ۱۲۹۳ کتاب ختم الولاية تحقیق عثمان اسماعیل یحیی طبع بیروت ۱۹۶۵

رسالة بدو الشأن ابی عبدالله تحقیق عثمان اسماعیل یحیی ضمیمه کتاب ختم الولاية طبع بیروت ۱۹۶۵

بیان الفرق بین الصدور والقلب والفزاد واللب الحکیم الترمذی نقولا میر القاهرة ۱۹۵۸ رساله مرش

الموحدين طبع و ترجمه قاهره ۱۹۴۶ کتاب الرياضة و ادب النفس ا. ج. آدبری علی حسن عبدالقادر

قاهره ۱۹۴۶ کتاب حقیقة الادمیه عبدالمحسن الحسینی جامعة الفاروق اول اسکندریه ۱۹۴۶ مسائل التعبير

آربری با ترجمه انگلیسی در مجله مطالعات شرقی ایتالیا ۱۹۴۰ کتاب المغل والهوی شرقیات مجموعه سی شماره ۵ استانبول کتاب الردهلی الرافضه شرقیات مجموعه سی شماره ۶ استانبول ۱۹۶۶ در باب فهرست آثار او مخصوصاً رجوع شود به بررسی های ذیل.

- Othman yahya, y, acurnre de termidi, Essai Bibliagrohque in Melanges yoius Massignat 3, Damas 1957

- Necholas y Heer, some Biographical and Bibliographical notes on al-Hokam al - Termidhi, in the world of islam Being Studies in honour of philp Hitti, London-New york 1960.

۷۵- کشف المحجوب ۱۷۸

۷۶- ترجمه رساله قشیریه ۷۸

۷۷- مطار تذکرة الاولیاء ۳۰۴۲ مقایسه شود با سمائی الانساب ۳۲۰ ب

۷۸- کشف المحجوب ۳۴۱

۷۹- مطار تذکرة ۳۰۵۲

۷۰- چاپ دکتر صفای ۷-۵۶

۸۱- ابن الاثر الکامل مقایسه شود با فامه دانشوران طبع قم ۱۲۶۲

۸۲- Bertel, s, sufism, Sufiiskora literatura, Moskve 1965-225-278

۸۳- r bid 228

۸۴- ترجمه رساله قشیریه ۴۲۵

۸۵- تذکرة الاولیاء ۲۰۱۲ مثنوی ۳۸۴۴

۸۶- رك منتخب نورالعلوم كتاب پرتلس

۸۷- سمائی الانساب ورق ۱۹۴

۸۸- منتخب نورالعلوم نسخه چاپ پرتلس در کتاب تصوف و ادبیات صوفیه وی ۲۴۹ مقایسه

شود با تذکرة الاولیاء ۲۰۷۳

۸۹- کشف المحجوب ۲۰۵

۹۰- اسرار التوحید چاپ دکتر صفای ۸-۱۴۷

۹۱- کشف المحجوب ۲۱۵

۹۲- منتخب العلوم نسخه چاپ پرتلس ۲۴۹

۹۳- همان کتاب ۲۵۲

۹۴- همانجا ۲۵۳

۹۵- اسرار التوحید ۱۴۹

۹۶- ایضاً ۱۵۶

۹۷- ایضاً ۲۰۳

۹۸- تذکرة الاولیاء ۲۱۱-۲۱۲ و ۲۱۲-۲۱۱

۹۹- منتخب نورالموم ۲۳۱

۱۰۰- منتخب نورالموم ۲۳۸ و ۲۵۰ مقایسه شود با تذکرة الاولیاء ۶/۲-۲۰۵

۱۰۱- تذکرة الاولیاء ۲۰۶

۱۰۲- در بین باب حکایت جانبی در تذکرة اولیاء هست: ۲۰۶ و ۲۰۷

این شعر از کدام بابر است؟

نوروز و نوبهار ومی ودلبری خوش است

بابر بعیش کوش که عالم دوباره نیست

پوهاند عبدالحی حبیبی طی یک مقاله جالب که راجع به بابر در مجله آریانا (شماره مسلسل ۲۹۴ ص، ۵) چاپ و منتشر ساخته میگوید:

«وی (ظہیرالدین محمد بابر) از زندگانی حظ میگیرد و گویند کہ در کابل بربلب حوضی این شعر خود را کنده بود:

نوروز و نوبهار ومی ودلبری خوش است

بابر بعیش کوش کہ عالم دوباره نیست

رضا فلیخان ہدایت آرد: «فرزند میرزا عمر شیخ بن سلطان ابوسعید گورکانی، و در دوازده سالگی بسلطنت رسیدہ در ہندوستان استقلال یافتہ مدت سی و ہشت سال در کمال استقلال پادشاہی کردہ جامع حالات و کمالات بودہ. شرح حالش در تواریخ مسطور است. گاہی در ترکی و فارسی شعر میفرمود. ازوست:

نوروز و نوبهار ومی و دلبری خوشست

بابر بعیش کوش کہ عالم دوباره نیست»

اما فخری هروی مؤلف تذکرة روضة السلاطين، که تألیف آن در سالهای ۹۶۲-۹۵۸ بیابان رسیده است، میگوید:

«بابر قلندر ولد بایسنقر میرزا بوده است و بس درویش صفت و خوش خلق و کریم طبع و عالی همت پادشاهی بوده است - گویند روزی در پیش او گفته اند که حاتم خانه بی ساخت که مشتمل بر چهل در بوده و اگر سائل بر همه درها آمده سؤال نمودی حاتم او را باحسان نوازش فرمودی - بابر میرزا گفته است که در اول درچندان چیز بایستی داد که بدیگر درش احتیاج نمی افتادی.

» از رسائل تصوف به لمعات، گلشن راز، مشغول بوده و طبعش در نظم ملایمت تمام داشته است - این سه بیت نیز از یک غزل اوست:

دل که واله رخ آن ماهپاره نیست
آن را گوی دل که کم از سنگ خاره نیست
گفتم بتا چه چاره کنم در غم تو گفتم
اینجا بغیر کشته شدن هیچ چاره نیست
نوروز و نوبهار و می دلبران عیش
بابر بعینش کوش که عالم دوباره نیست»^۲

فخری هروی ترجمه بابر پادشاه ولد عمر شیخ میرزا روی صفحه ۵۳ مندرج کرده، اما راجع به این شعر معروف در ترجمه اش متذکر نشده.

ابوالقاسم میرزا بابر فرزند میرزا بایسنقر بن شاه رخ بن تیمور لنگ در هفدهم ماه رجب سنه ۸۲۰ متولد و در بیست و پنجم ربیع الثانی ۸۶۱ بمشهد رضوی درگذشت و یگنبدی در جنب روضه منوره رضویه علیه السلام بخاک سپرده شد^۳.

در تذکره دولتشاه، که در سنه ۸۹۲ بیابان رسیده، مسطور است: «بهنگام رحیل، همگنان را از رفتن خود آگاهی داد و وصیت فرمود و فرزندش شاه محمود را با امرا و ارکان دولت سفارش کرد و از مردم مشهد مقدس بحلی حاصل و شاهد جمال معشوق بوده بکلمه توحید تمسک جست - و این ابیات میخواند:

جان بحق واصل شد و من در پی جان میروم
 گرچه دشوار است ره من لیکن آسان میروم
 دوست وقت رفتن اندر روی من خندید و گفت
 من چو دیدم روی او زان روی خندان میروم
 صرصر مسرگم برقتن میکند تعجیل و من

از ضعیفی چون صبا افتان و خیزان میروم»^۴
 « نعلش ارجمند آن خسرو سعادتمند را امرای نامدار بردوش گرفته در روضه
 منور سلطان الاولیاء علی بن موسی الرضا علیه التحية والثناء برده نماز بر نعلش شاهزاده
 باقامت رسانیدند و بجوار مرقد رضا بعد از رضای خادمین رضوان مآب در مدرسه
 شاهرخی بر قبه طرف قبله مدفون ساختند و هیچکس را از سلاطین نامدار بعد از
 رحل از دنیا این قدر ومنزلت دست نداد،»^۵

میر حسین دوست سنبهلی در تذکره حسینی مینویسد:
 « زبده سلاطین سخن آرا سلطان ابوالقاسم بابر میرزای بایستقر میرزا در عدل
 و سخاوت و فهم و فراست سرآمد سلاطین عصر خود بوده و در سال هشتصد و شصت و
 یک هجری رحلت نموده - صاحب اشعار بلند مضمونست و در مشهد مقدس مدفون.
 نهایت نیکو نواست - ویراست:

نوروز و نوبهار و می دلبران خوشست

بابر بعیش کوش که عالم دوباره نیست»^۶

شیخ احمد علی خان خادم هاشمی سندیلوی در تذکره مخزن الفرائد تحت
 ترجمه بابر ولد بایستقر میرزا مینویسد: « این چند در دانه از لطف طبع شریف اوست:

در دورما زکهنه سواران یکی می است

آن کودم از شراب محبت زند نی است»^۷

این سلطنت که مازگدا پیش یافتیم

دارا نداشت هرگز و کاووس را کی است

می‌نوش و جرعه‌ای بمن دردمند بخش
 رند شراب خوار به از حاتم طی است
 سنگ محک می‌است می‌آرید در میان
 پیداکننده کس و نا کس همین می‌است
 دانی کمان ابروی خوبان^۱ سیه چراست
 کز گوشه‌هاش دود دل خلق در پی است
 دارد بسزلف او دل ز نثار بند ما
 سودای کفر و کافری و هر چه دروی^۲ است
 بابر رسید ناله زارت بگوش یار^۳
 لیلی وقوف یافت که مجنون درین حی است

دری که بر سرگوش توشاه می‌بینم
 ستاره ایست که پهلوی ماه می‌بینم
 تراچه غم که تو خود را همیشه می‌بینی
 مراست غم که ترا گاه گاه می‌بینم
 ملاحظی که ترا درچه زنخندان است
 هزار یوسف مصری بچاه می‌بینم
 بخاکپای سگانت که آبروی منست
 که عافیت سر خود را براه می‌بینم
 به بردن دل بابر دو چشم جادویش
 بعینه دو بلای سیاه می‌بینم

هر دل که والخرخ آن ماهپاره نیست
 اورامگوی دل که کم از سنگ خاره نیست

گفتم بیاچه چاره کنم درغم تو گفت
اینجا جزاینکه جان بسپارند چاره نیست

نوروز ونو بهار ومی و دلبران خوش

بایر بعیش کوش که عالم دیواره نیست»^{۱۱}

ازین شواهد ، علی الخصوص از بیانات فخری هروی ، که خیلی نزدیک زمان
والقاسم بابر میرزا بن بایستقر میرزا زندگانی میکرد ، حدس میزنیم که این شعر معروف
سبها به ظهیرالدین محمد بابر فرزند میرزا عمر شیخ منسوب شده است و نباید که این
بر را با ظهیرالدین بابر که مؤسس سلسله گورکانیه هندوستان است اشتباه نمود
د وی در سال ۹۳۷ هـ وفات یافت .

همین طور گاهی این اشتباه هم شده است که ظهیرالدین بابر ساختمانی
مقبرة حافظ کرده است - گوینده این شعر معروف ابوالقاسم بابر پسر میرزا بایسنقر
بده شاه رخ بن تیمور بود که از سال ۸۵۴ تا ۸۹۱ هـ در خراسان و عراق و فارس
کومت کرد و در وقتی که بسال ۸۵۶ هـ (۱۴۵۲) بشیراز آمد ساختن آن مقبره را
مولانا محمد معنائی رجوع فرمود . دولتشاه نوشته : « در وقتی که سلطان ابوالقاسم
بر بهادر شیراز را مسخر ساخت محمد معنائی که صدر سلطان بابر بود بر سر قبر حافظ
مارتی مرغوب ساخت »^{۱۲} .

حواشی

- ۱- مجمع الفصحارضا قلی خان هدایت ، ج ۱ ، ص ۱۹
- ۲- تذکرة روضة السلاطین فخری هروی بتصحیح ونحشہ دکتر ع - خیامپور ص ۳۵-۳۴
- ۳- حبیب السیر ، چاپ ، ج ۴ ص ۵۷ - ۵۶
- ۴- تذکرة دولتشاه سمرقندی ، چاپ لاهور ۱۹۳۹ ، ص ۲۹۹
- ۵- تذکرة دولتشاه سمرقندی ، ص ۲۹۹
- ۶- تذکرة حسینی ، ص ۶۳

۷- وآن کودم از قبول نفس میزند نی است (تذکرۃ روضة السلاطین ص ۲۴)

۸- جانان (تذکرۃ دولتشاه سمرقندی ، ص ۲۹۷) .

۹- می (تذکرۃ روضة السلاطین ص ۳۵) .

۱۰- برآسمان (دولتشاه ، ص ۲۹۷) - بکوی یار (روضۃ السلاطین ، ص ۳۵) .

۱۱- تذکرۃ مخزن الغرائب شیخ احمد علی خان خادم ، بتصحیح وتوضیح پرفسور دکتر محمد باقر ،

مجلد دوم : ص ۳۰۰ - ۲۹۹

۱۲- تذکرۃ دولتشاه سمرقندی ، ص ۲۰۴

صادق نامی و وامق و عذرای او

از خاندانهای اصیل و خوشنام ایران که در اغلب تاریخها و تذکرها از آنها یاد شده یکی یاد شده خاندان حکیم سلمان است. در حدود سال ۱۰۳۰ هجری به فرمان شاه عباس یکی از طبیبان بنام آن روزگار موسوم به حکیم سلمان که از سادات موسوی و ساکن جهرم بود به اصفهان منتقل و طبیب خاص سلطان گردید^۱.

حکیم سلمان هفت پسر داشت و بفرمان پادشاه در محله یزد آباد اصفهان هفت خانه در کنار هم برای آنان بنا شد که یکی از آن خانه ها تا همین اواخر به همان وضع و سبک سابق باقی بود و اکنون تنها طبیبی بزرگی با سقف مقرنس از آن باقی است که محل سکونت خاندان طبیب زاده از اعقاب حکیم سلمان است. بنا بر آنچه در تذکرها آمده از میان افراد این خاندان، دانشمندان مشهور، اطبای معروف و شاعران و نویسندگان بزرگی برخاسته و اطبای آنها در دوره صفویه و افشاریه و زندیه رتب حکیم باشی داشته اند^۲ که از جمله حکیم سلمان حکیم باشی شاه عباس و میرزا رحیم طبیب حکیم باشی شاه سلطان حسین و میرزا عبدالباقی طبیب حکیم باشی نادر رامی تواد نام برد. شاعران مشهوری چون طبیب اصفهانی، معتمدالدوله نشاط^۳ ویدل^۴ شیرازی نیز از همین خاندانند و از دانشمندان بنام آنان حاج میرزا محمدباقر ملا باشی است که دارای تألیفات متعدد و از جمله بحر الجواهر در علم کلام، انوار الحقایق، مقاصد

الصالحین، انوارالقلوب وشرح صحیفه سجاده است.

میرزا محمد صادق نامی وقایع نگار دولت کریمخان زند و مؤلف تاریخ گیتی گشا نیز از همین خاندان است. بموجب شجره نامه خاندان حکیم سلمان که نسخه‌ی از آن نزد اینجانب موجود است، نامی فرزند میرزا باقر و نوه میرزا محمد رضا حکیم باشی و بردارزاده میرزا عبدالباقی طبیب (حکیم باشی نادر و کلانتر اصفهان) است.

نامی در سال ۱۲۰۴ هجری قمری درگذشت. اثر منشوری تاریخ گیتی گشا است که از آغاز تاریخ زندیه تا حوادث بیست و یکم محرم سال ۱۲۰۰ را نوشته و پیش از آنکه آن را به پایان برد در گذشته و یکی از شاگردانش به نام عبدالکریم بن علی رضا الشریف برتالیف استاد خود ذیلی نوشته و آنرا به واسطه پادشاهی لطفعلیخان زند رسانیده است و ذیل دیگری بوسیله میرزا محمد رضای شیرازی براین کتاب نوشته شده و تا انقراض سلسله زندیه رسیده. این کتاب برویهم شامل یک دوره کامل تاریخ سلسله زندیه است.*

نامی را باید از شاعران دوره بازگشت به حساب آورد که از سبک هندی-عدول نموده به سبک عراقی و خراسانی شعر سرودند. نامی همچنان که در آن روزگار متداول بوده علاوه بر سرودن قصیده و غزل روی به نظم مثنوی آورده و مجموعه مثنویهای خود را نامه نامی نامیده چنانکه در آغاز مثنوی واسق و عذرا گوید:

ای ز نامت نامه نامی بنام

وی به نامت افتتاح هر کلام^۲

و باز در همین مثنوی آورده است که:

چون به تأیید خدای کارساز

بود طبعم نامه نامی طراز

موج می‌زد هر زمان دریای من

بر کران می‌ریخت گهرهای من

وی ظاهراً توفیق به سرودن چهار مثنوی یافته که عبارتست از : درج گهر،
لیلی و مجنون ، خسرو شیرین و وامق و عذرا. این ابیات از مثنوی خسرو شیرین او
است.^۷

چو شیرین شهره شد در دلربایی
غرورش کرد دعوی خدایی
به هر سوعشق این آوازه افگند
که از نو حسن طرح تازه افگند
چه خوش بودی که بعد از آشنایی
نبودی در میان رسم جدایی
ز حکم آسمانی نیست چاره
ستیزه نیست ممکن با ستاره

از مثنوی وامق و عذرای نامی نسخه‌یی به خط میرزا ابراهیم خوشنویس برادر
زاده وی که سی سال پس از درگذشت او با خط شکسته بسیار زیبا نوشته شده در
اختیار اینجانب است که حدود دوهزار و هشتصد بیت می‌باشد . درباره داستان
وامق و عذرا یادآوری این نکته لازم می‌نماید که این داستان از داستانهای پیش از
اسلام و ظاهراً اصل آن یونانی است و در زمان ساسانیان با تصرفاتی آن را به پهلوی
ترجمه کرده‌اند و گویا ترجمه به پهلوی از سریانی بوده است، اما آنچه بعدها به بغداد
رسیده و به عربی ترجمه شده از اصل یونانی آن بوده است.^۸ در زمان سلطان محمود
غزنوی داستان وامق و عذرا مورد توجه قرار گرفته و ابوریحان بیرونی در آثار الباقیه در
فهرست مصنفات خود ترجمه قصه وامق و عذرا، شادبهر و عین الحیات، و خنک بت
و سرخ بت را نام می‌برد، عنصری نیز این قصه‌ها را بنظم آورده و ظاهراً تا قرن هفتم
این منظومه‌ها موجود بوده و از آن پس ناپدید شده است.^۹ اخیراً قسمتی از مثنوی
وامق و عذرای عنصری بوسیله دانشمند فقید پاکستانی مرحوم پرفسور محمد شفیع
به طرزی معجزه‌آسا بدست آمد و پس از درگذشت آن مرحوم چاپ شد. از نامهای

ونانی که در داستان آمده و قرائن دیگر مسلم می‌گردد که اصل داستان یونانی است. آنچه از مثنوی وامق و عذرای عنصری اکنون در دست است حدود ۳۷۲ بیت می‌باشد که برخی ابیات آن پیوسته و برخی پراکنده است.^{۱۰} از آنچه درباره داستان وامق و عذرا در داراب نامه طرطوسی آمده چنین برمی‌آید که طرطوسی، وامق و عذرای عنصری اماخذ آن را در نظر داشته است زیرا بین آنچه که در داراب نامه آمده و آنچه از اوراق ابیات پراکنده وامق و عذرای عنصری بدست می‌آید توافق و شباهت زیادی وجود دارد.^{۱۱}

پس از عنصری گروهی از شاعران و نویسندگان ایران و هند و عثمانی این داستان را به نظم و نثر فراهم آورده و از آن جمله اند: فصیحی جرجانی شاعر در بار عنصرالمعالی صاحب قابوسنامه، امیر فرخاری که ظاهراً در خدمت عزالدین کیکاوس از سلاجقه روم بوده است، لامعی، معیدی، و بهشتی از شاعران قرن نهم و دهم هجری، قتیلی بخارایی، کمال الدین یا جمال الدین ضمیری اصفهانی (متوفی در ۹۷۳ هـ)، محمدعلی سمتی استرآبادی، خواجه شعیب جوشقانی، صلحی، شیخ یعقوب صرفی کشمیری، ارادت خان واضح، صادق نامی شاعر دوران کریمخان زند و حاجی محمدحسین شیرازی از شاعران دوره قاجاریه.^{۱۲} در همه این داستانها یک نکته مشترک است و آن اینکه وامق و عذرا هر دو باموانع و مشکلات فراوان روبرو می‌شوند، تلخیها و ناکامیها و زجرهای فراوان می‌کشند و به مصائب و حوادث ناگواری دوچار می‌گردند ولی اجزاء این داستانها مثلاً جای وقوع داستان، شخصیت وامق و عذرا، افرادی که در داستان از آنها نام برده شده، حوادث و وقایعی که پیش آمده، پایان کار وامق و عذرا و غیره همه باهم اختلاف دارد، و حتی گاهی هیچ شباهتی نیز بین آنها نیست. در وامق و عذرای لامعی وامق پسر طیموس پادشاه چین و در مثنوی قتیلی شاهزاده یمن است و جوشقانی او را پسر فلاطوس پادشاه ساسانی ذکر کرده. همچنین عذرا در وامق و عذرای قتیلی دختر پادشاه حجاز است و در مثنوی جوشقانی دختر قدرخان پادشاه خلخ، در مثنوی صلحی دختر کشمیر، و صرفی او را دختر یکی از سرداران روم ذکر کرده و در مثنوی ناسی و حاجی

محمدحسین دختری بدوی است^{۱۲} مسلمانانی و دیگر شاعران متأخر که وامق و عذرا سروده‌اند از مثنوی وامق و عذرای عنصری جز نامی نشنیده بوده‌اند وین آثار آنان و مثنوی عنصری هیچ شباهتی نیست. در وامق و عذرای عنصری محل آغاز داستان جزیره‌یی است به نام ساموس یا شامس که در ایونیا واقع است، نام پدر عذرا فلقرط و نام مادرش یانی است و وامق از خویشان فلقرط می‌باشد که بسبب سعی که بروی شده با دوستی به نام طوفان راه شامس پیش می‌گیرد تا به فلقرط نناه برود چون از کشتی فرود می‌آیند به هیکل (بتخانه) که در ساحل واقع است می‌روند و در آنجا وامق و عذرا یکدیگر را می‌بینند و به هم دل می‌بازند. اما در مثنوی نامی وامق پسر پادشاه یمن است که برای شکار به صحرا می‌رود و در آنجا دختری بدوی را که عذرا نام دارد می‌بیند و هر دو بهم دل می‌بازند. نامی در این داستان قدرت توصیف خود را بخوبی آشکار ساخته و مثلاً در وصف وامق سروده‌است:

سامت رعناى او در باغ ناز	سرو دلجوی و نهال سرفراز
از لب شیرین و شیرین خنده‌اش	قند در خجالت شکر شرمنده‌اش
چشم سوخس آفت صبر و شکیب	جادوی مستانه‌اش مردم فریب
وقت عشق و وقت غمزه، وقت ناز	دلفریب و دلربا و دلنواز

و درباره عذرا گوید:

نازنین رويس چو مهر خاوری	نازك اندامش چو گلبرگ طری
زلف مشک افشان به دوش انداخته	وز مجعد طره دامی ساخته
بر رخ ان تازه سرو خوشخرام	بود خوبی ختم و نیکویی تمام

و خلاصه آنکه:

ز آن دو تن از یک نگاه آشنا	از دو جانب عشق شد زور آزما
نرد عشق فتنه جواز یک نگاه	روز این و روزگار آن سیاه

در مثنوی نامی نیز دو دل داده با مشکلات و مصائب گوناگون روبرو می‌شوند و از جمله در جنگی که بین پادشاه مصر و روم از سوی و پادشاه یمن از سوی دیگر

روی می دهد پادشاه یمن شکست می خورد وشاهزاده وامق اسیر می شود و او را به
شام برده به زنجیر می کشند و زندانی می کنند ، این واقعه عذرا را سخت رنجور
و دلشکسته می کند:

اشک خونین ریختن آغاز کرد
جوی خون از چشم پر خون باز کرد
برق آتش سقف گردون را بسوخت
ز آتش دل کوه وهامون را بسوخت

خود عذرا نیز به سبب جنگی که بین پادشاه ایران و سلطان یمن روی می دهد
وبه شکست پادشاه یمن منجر می شود با دیگر افراد قبیله مجبور به ترک خان ومان
وسرگردان دوه و بیابان می گردد.

تقریباً در همه داستانهای وامق وعذرا که پس از عنصری فراهم آمده پای
زن دومی نیز به میان آمده است ودر مثنوی نامی این زن سلمی دختر پادشاه شام
ومصر است که برای دیدن زندانیان به زندان می رود وبا دیدن وامق به وی دل
می بازد:

دید ماهی گشته او را هاله بند آفتابی بند او زریسن کمند
نوش شد زهرش به کام وباده خون راحت او رنج شد عقلش جنون

وچون پدر ومادر سلمی از ماجرا آگاه می شوند بنا بر مصالحی وامق را به
به دامادی می پذیرند وسلمی به وصال معشوق می رسد اما وامق پیوسته در آتش
عشق عذرا می سوزد و در آرزوی دیدار اوست.

سلمی هنگامی که با وامق رهسپار یمن است به سبب طوفان و درهم-
شکستن کشتی در دریا غرق می شود و وامق بارنج فراوان نجات می یابد وبه یمن
می رسد اما کشور را آشفته می یابد واز مرگ پدر نیز آگاه می گردد و درکنار گور پدر
زاری می کند.

خاک را بگرفت آنکه درکنار اشک خون بارید چون ابر بهار....

او که دیگر آرزویی جز دیدار عذرا نداشت سربه صحرا نهاد تا شاید از یار گمشده خبری بدست آورد . پایان ماجرای وامق و عذرا هم در داستانهای مختلف متفاوت و در مثنوی نامی بدین صورت است که قبیله عذرا که به قصد بازگشت به دیار خود راه می پیموندند شامگاهی در کنار پشته ای منزل کردند و عذرا آهسته از کاروانیان دور شد و آرام آرام از پشته بالا رفت .

آه بر لب خون به چشم ، آتش به دل

دست بر سر ، دل به دامن ، پایه گل

بر فراز پشته دل سرگشته اش

تا چه زاید طالع برگشته اش

قضارا وامق نیز در جستجوی یار بدانسو آمد و او نیز از دامن تپه بالا رفت و دو دل داده لحظه ای به یکدیگر چشم دوختند و در حالی که سیلاب اشک از دیدگان شان روان بود یکدیگر را در آغوش کشیدند ، آنگاه آتش دل زبانه زد و آن دو دل داده در آن آتش سوختند و لحظه ای بعد بر فراز تپه تنها مثنی خاکستر دیده می شد .

آتش دل شعله ناگه بر فروخت پیکر زیبای آن هر دو بسوخت

سوخت و زایشان اثر اصلانماند جز کف خاکستری بر جانماند

از خداوند متعال توفیق می طلبد تا این مثنوی و دیگر آثار نامی را هر چه زودتر چاپ کرده در دسترس علاقه مندان قرار دهد .

حواشی

۱- فارسنامه ناصری ص ۱۱۲

۲- روضه الصفای ناصری ج ۹

۳- حقیقه الشعرا ذیل معتمد الدوله نشاط

۴- تذکره نگارستان ذیل بیدل

۵- مقدمه گیتی گشا به تصحیح مرحوم سعید نفیسی

۶- واقع و عذرای نامی نسخه خطی ملکی نگارنده چپ ۱

۷- آتشکده آذر ذیل «نامی»

۸- مقدمه واقع و عذرای عنصری ۱۰ و ۱۱

۹- همان مأخذ ص ۸

۱۰- برای نمونه ابیاتی را که عنصری درباره زاری عذرا سروده ذیلا نقل می‌کنیم :

همی کرد در خانه عذرا خروش	تو گشتی روانش برآمد به جوش
گشاد از دو مشکین کمندش گره	زلاله همی کند مشکین زره
همی گفت : واقع دل از مهر من	برید و نخواهد همی چهر من
کسی را که چیزی بود آرزو	بجوید زهر کس ، بگوید که کو؟
بیامد کنون مرگ نزدیک من	به گوهر شود جان تارپک من
تن واقع اندر جهان زلای باد	بر او برشب از روز فرخنده باد
چون گیرم اندر دل خاک جای	روان بگذرانم به دیگر سرای
دلش باد خرم به جای دگر	به از من به روی و به موی و هنر

«واقع و عذرا ابیات ۳۴۶ تا ۳۵۳»

۱۱- مقدمه واقع و عذرای عنصری ص ۱۱

۱۲- رلك مقدمه واقع و عذرای عنصری ص ۳۰ تا ۴۵ .

۱۳- مقدمه واقع و عذا ص ۱۲۵ ، ۱۲۶

متن مکتوبات میر سیدعلی همدانی

تصحیح و توضیح از دکتر محمد ریاض
استاد زبان اردو و فرهنگ پاکستان
دانشکده ادبیات و علوم انسانی ،
دانشگاه تهران

متن نوزده مکتوب میر سیدعلی همدانی، عارف و نویسنده و شاعر نامی ایران در قرن هشتم هجری (۱۲ رجب ۷۱۴ الی ۶ ذی الحجه ۷۸۶ ه.ق)، با تصحیح و توضیح لازم از نظر خوانندگان گرامی می گذرد. این متن که تاکنون چاپ نشده از روی سه نسخه خطی و عکسی زیر ترتیب یافته است :

الف - نسخه کتابخانه ایاصوفیا استانبول مرقوم بسال ۸۱۴ ه که عکسی از آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران بشماره ۶۷۲/۵ مضبوط است و محتوی متن کامل نوزده مکتوب می باشد.

ب - نسخه کتابخانه ملی پاریس با عکسی شماره ۱۶۶۶ در کتابخانه مرکزی دانشگاه دارای ۴ مکتوب.

ج - نسخه خطی کتابخانه ملک تهران مرقوم سال ۹۰۷ ه باشماره ۴۲۷۴ دارای ۵ مکتوب.

متن نه مکتوب که در نسخ ب وج وجود دارد، با متن موجود در نسخه الف اختلاف ندارد و نسخه ب بویژه هماهنگ است با آن نسخه، و برای همین است که اختلافات بس ناچیز نسخه ج را در پاورقی ه اقید نکرده ایم.

مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی
سال ۲۱ - شماره ۱

میرسیدعلی همدانی در اواسط قرن هشتم از همدان به ناحیه ختلان (کولاب یا کلیاب کنونی در تاجیکستان شوروی) نقل مکان نموده و از ۷۷۴ هـ در دره کشمیر و نقاط همجوار آن سامان بسر برده و مکتوبات وی در اوان اقامت وی در ختلان و نواحی کشمیر نگارش یافته است - موضوع مکاتیب وی امر بالمعروف و نهی عن المنکر و لزوم ترفیه حال مردم بوسیله حکام است و در بعضی از نامه ها تکرار مطالب بچشم می خورد چون می خواسته که مطالب یکنواخت را به مریدان یا امرای دیگر عرضه بدارد . لهجه صمیمی و بی باک و صریح نویسنده در حین خطاب به پادشاهان و حکام جالب و درخور توجه است . او در تبیین امور حق دلیله ای فرو نگذاشته و همواره توجه حکام را به ادای حقوق بندگان و رفاه حال مردم، معطوف ساخته است . شرح حال مختصری از مخاطبان وی بدین قرار است :

۱ - سلطان قطب الدین شاه میری، پادشاه معروف کشمیر (۷۷۵-۷۹۴ هـ) که جزو مریدان میرسیدعلی همدانی بوده و رساله عقبات یا قدوسیة^۱ را مؤلف بنا به درخواست آن پادشاه نگاشته است .

۲ - نورالدین جعفر بدخشی (۷۹۷ م) صاحب خلاصة المناقب^۲ (مؤلفه ۷۸۷ هـ) در مناقب و اوصاف علی همدانی که بتصریح خودش در کتاب مذکور، از سال ۷۷۳ هـ در سلک مدیران میرسیدعلی همدانی درآمده بود . مؤلف چون در فن طبابت هم دستی داشت، در یکی از مکتوبات، به توصیه معالجه نیز پرداخته است .

۳ - مولانا شیخ محمد خوارزمی، از باران و همسفران مؤلف ده شرح و احوالش بر ما خیلی روشن نیست .

۴ - سلطان طغان شاه، حاکم ناحیه کونار به نزدیکی مرز افغانستان و پاکستان تحت الحمایه پادشاهان کشمیر .

۵ - سلطان محمد بهرام شاه بن سلطان خان، حاکم ناحیات بلخ و بدخشان ، که به مؤلف ارادت داشته و رساله واردات، مؤلف بنا به درخواست وی نگارش یافته است - نامه ی بنام این سلطان، بهرامشاهیه هم نامیده شده است .

۶ - سلطان غیاث‌الدین ، حاکم ناحیه پاخلی (پکه‌لی) متصل^۲ به کونار مذکور در فوق ، و تحت‌الحمایه پادشاهان کشمیر . در مکتوبی ، مؤلف نسبت به آنتوب و هنگامه مردم ناحیه کافرستان (نورستان کنونی) در اوان تبلیغ ، اشاره می‌نماید و از فحوای سایر مکتوبات بنام غیاث‌الدین پیداست که از روش و رویه آن حاکم راضی نبوده و در اصلاح احوال وی کوشیده است .

۷ - ملک شرف‌الدین خضرشاه ، جانشین سلطان غیاث‌الدین مذکور در فوق . او از مریدان مؤلف بوده ، و در موقع آخرین مسافرت از کشمیر به ختلان ، میرسیدعلی همدانی مهمان همین حاکم بود که بیمار شد و همانجا فوت کرد ، و طبق وصیت وی ، جنازه اش را به ختلان آورده‌اند . نامه‌ای که بنام آن سلطان داریم ، بعنوان وصیت نامه میرسیدعلی همدانی ، هم شهرت دارد و در آخر آن سلسله خرقة درویشی مؤلف هم ذکر گردیده است .

۸ - میرزاده میرکا (کنافی الاصل) از امیرزادگان بلخ و بدخشان که احوالش ناآگون بر ما مجهول است .

۹ - چهار مکتوب به مخاطبان نامعلوم ، ولی از فحوای متن پیداست که به سه مریدان خود خطاب دارد .

سبک نگارش مؤلف ، نسبت به سایر نویسندگان قرن هشتم هجری ، ساده و بی‌پیرایه است البته گاه‌گاه ، سجع منصوفه را بکار برده و از قرآن مجید واحادیث نبوی (ص) که بیشتر مستند صوفیان است ، استفاده نموده است . ماکشف‌الابات هر آیه را نه بار اول در متن برخوردیم ، در پاورفی‌ها آورده‌ایم ، چون او بعضی از آیات را کرراً نقل نموده است - رسم الخط را هم طبق احتیاجات کنونی قید کرده‌ایم - در بیان اشعار منقول در متن ، اییاتی از عطار نیشابوری و یتیمی از خواجه حافظ بچشم می‌خورد و اشعار دیگری هم هست که بعضی از خود مؤلف است . اینک متن مکتوبات :

« الف - بنام سلطان قطب‌الدین ، مرقوم از پاخلی .

۱ - حضرت سلطان اصلح الله شأنه بدعای مخلصانه مخصوص است . باجابت

مقرون ناد به محمد(ص) وآل محمد(ص).

ز هر بدی که تو دانی هزار چندانم

کسی چه داند آن بد زمن ، که من دانم

ای عزیز ، اگر دینداری آنست که صحابه و تابعین داشتند و مسلمانی آنکه در قرن اول اسلام ورزیدند ، جای آنست که گبران و مغان از ترداسی ما ننک دارند و جهودان بی مقدار ، مسلمانی ما باین اعتقاد را به کاه برگی برندارند :

گر برهمن حال من بیند ، براندازد ، درم

زانکه چون من بد کنش را پیش بت هم یار نیست

اگر اظلال، اهل ضلال ، کافر را بگمراهی کشید، عجب نیست - عجب تر آنست که تنبیه هدایت ما غرک بر بک الکرم^۱، نفس کافر ما را نکداخت و اعتماد وان ربک لذو مغفرة للناس علی ظلمهم^۲، خاک اصرار ادبار بفرق روزگار ما بریخت و بی خوف لوم لایمان و امید کرم اکرم کریمان ، شور و شغب جرأت و جسارت را در نهاد ما انگیخت، ولی منت جناب کبریای بهیر کریم غفور را که قبایح احوال و فضایح اعمال بندگان جانی را می بیند و میداند و به ذیل عفو و احسان می پوشاند و باین همه بی وفایی، هر سحرگاه همه را بدرگاه لطف و کرم می خواند :

ای خالق خلق ، عالم غیب	ماییم مفروق عالم عیب
عذر همه لطف تو پذیرد	نظر همه جز کرم تو نبیند (کذا)

هرچند از تلویث خبایث و تخبیث آلائش، لایق درگاه وی نه ایم و از قبح سرایر و خبث ضمایر در خور آن بارگاه نی، ولی چون دست عنایت بی علت، آلائش بسیار آلودگان روزگار را بدریای عفو شسته است و شرطه کرم، بس مشرفان هلاک را از هاویه غی رهانیده ، در هر حال که هست ، کوشش می کنیم و باروزگاری که داریم، دست و پا می زنیم که ، لعل الله یحدث بعد ذلک امر^۱.

چون بموجب اشارت نبوی(ص) الدین نصیحة، است، ازراه محبت نصیحت لازم است. تورا نصیحت میشود که در دولت دنیوی، نعمت ابدی را فراموش نکنی.

نعمت دنیا چون باد درگذر و خواب مانند و سخت ناپایدار است - کسی را عاقل نتوان گفت که بخواب فریفته ماند و از انجام غافلان مشهور عبرت نگیرد و یقین دان که هر که از احوال دیگران عبرت نگیرد ، او را عبرت دیگران گردانند والسلام علی من انعم الهدی،^۷

۲ - خدمت سلطانی بدعای مخلصانه مخصوص است - باجابت مقرون باد به محمد(ص) و آل محمد(ص) - قال الله تعالی : الذین ان مکنانهم فی الارض اقاموا الصلوة و آتوا الزکوة و امروا بالمعروف و نهوا عن المنکر و لله عاقبة الامور^۸ . حضرت صمدت می فرماید که کسانی را از مؤمنان که بفضل و امتنان خود در زمین تملیک ملک و سلطنت داده ایم، و زمام اختیار بنسندگان خود را در دست استیلای ایشان گذاشته ایم، برایشان واجب گردانیده ایم و از آنان خواهیم پرسید که در امر بالمعروف و نهی عن المنکر چه مساعی بذل نموده اند و طبق آن سعادت یا شقاوت ابدی بایشان خواهید رسید .

ای عزیز ، برخاطر شریف ارباب قلوب طاهره و ضمائر اصحاب نفوس زاکیه پوشیده نیست که طبایع نفوس انسانی در بدایت خلقت بواسطه خصوصیات و قابلیتات جبلی، متباین افتاده است - اختلاف در افعال و اقوال امم ظاهر گشته است و همین طور صفات ذمیمه اخلاق مانند جور و ظلم و حقد و حسد و عجب در مقابل صفات حسنه در جبلت انسان مذکور شده است ، و اغراض و اهداف و مطالب خلایق هم مختلف افتاده است . بنابراین ، حکمت ذات متعالیه باری ، اقتضای آن کرد که با وجود حاکمی عادل و مصلحی فاضل، در میان اولاد متفاوت آدم، توازن و تعادل نموده تا اعمال و اشغال اهل عالم را بقوت فصل خطاب بر نضج رشد و صواب مسلولک و محفوظ دارد و در انعقاد احکام شریعت شریف ، غایه الامکان سعی نماید بجهت اصلاح امور نام و تثبیت قواعد اسلام، میان خاص و عام تسویه نگاهدارد و بزواجر سیاسی، دست ظلم اقویا را از معنای مظلوم کوتاه کند تا نظام عالم صوری برقرار بماند و ظلمت و بدعت، بحریم حدود شرع راه نیابد، تا طبیعت بهایم و انعام، در میان

خاص و عام ظاهر نگردد، کسانی را که بروظیفه خطیر مخصوص کرده‌اند، به عقل و شرع برالسنة انبیاء^۲ و علماء راهنمایی نموده‌اند تا حق را از باطل تمیز کنند و در صلاح و فساد فرق نهند و ضابط مصالح بندگان گردند - پس حاکم و آراگر بادای حقوق قیام نماید، در روز محشر عظمی، از سطوت عذاب جباری و صولت عقاب گرفتاری ایمن گردد، و گرنه در دیوان جزا در مقام پرسش قرار گیرد که الیوم تجزی کل نفس بما کسبت،^۳

پس ای عزیز . برحاکم واجب است که خطر عهده و وظیفه حکومت را بیندیشد و ادای حقوق و گزاردن امور بندگان حق را آسان بشمارد و آثار نتایج مرضی یا نامرضی مولی را خوار و برابر ندارد و در سیرت‌های خلفای راشدین و سلاطین نیکوکار علیهم‌الرحمه تأمل کند - حاکم را باید که از حيله آداب خود را عاری نگرداند و انعام دنیا را باعث خسران عقبی نسازد و از شفقت و ترحم برضعیفان دریغ ندارد و بر دولت فانی دنیا اعنمادی نکند و از رسوایی و گرفتاری قیامت یاد آرد و ایام فرصت زندگانی را غنیمت بشمارد - ای عزیز، توهماً از جمله پادشاهان و حاکمان و امیران هستی - والسلام علی من اتبع الهدی -

ب - بنام نورالدین جعفر بدخشی .

۱ - تا فیاض جود کسوت وجود را در برساکنان خطه شهود می‌اندازد، نتیجه لمعان انوار الهی و حقائق اسرار نامتناهی غیب، روزگار سالکان راه مؤدت و سوختگان بیابان محبت باد به محمد (ص) و آل محمد (ص) -

ای عزیز بدان که مهندسان کارگاه تقدیر که چندین صنائع عجیب بر لوح صورت وجود تو نگاشتند و این هیكل عجیب و منظر بدیع ترا از ظلت آباد عدم بصحرای وجود آوردند که از ظهور آن واقامت امر آن کروبیان فضای سموات بتابشی انوارش گریختند و سکان اوطان خاك از هیبت آن دم ریختند، پس توجه بوجود آدم‌زاد ام‌ری است مبرم برای عارف -

اگر آن عزیز بقیام ادای حقوق مشغول است، هر کجا که هست مقبول است

خواطر طایفه اهل دل ممتنع و معظوظ - واگر سرمایه حیات را که مرکب ورود
 ال وصال است، و واسطه کسب آمال پایدار، در ظلمات بظالت گذاشته و یرده
 ت را بر رهگذر نسیم نفحات ربانی فروگذازده، دوچار مصیبت شده و بداند که
 از نعمای قرب و صحبت اهل حق، راه تسویل و نفس را پیمودن، نتیجه حماقت
 اوب بود - والسلام علی من اتبع الهدی

۳ - حضرت برادر دینی بدعا مخصوص است باجابت مفرون باد به محمد (ص)
 محمد (ص) قال النبی صلی الله علیه وسلم : اذا احب الله عبداً ابتلاه، فان صبر -
 به وان رضی اصطفاه، او کما قال، صدق - اندوهگین نباشید - حب مرزنجوش هردرم
 ۸ درم به بزرطونا ۸ درم و شراب نعناع . ۱ درم و خمیر بنفش هردرم با صددرم آب
 دنگ سنگین، خوب بجوشانند و هر بامداد شربت آن باز خورد در این مرض -
 بود انشاء الله تعالی - والسلام علی من اتبع الهدی .

ج - از باخلی، بنام شیخ محمد خوارزمی:

منم سرگسنة بی سود و سودا چه می جنبانی این زنجیر غوغا
 می چرخم باین و آن سیاره (کذا) زمسانی روزگارم تیره دارد
 مانی تابه مه در سینه حاصل دلی روشن ولیکن پای در گل

رای شریف و عنصر لطیف آن عزیز که تذکره اکابر و تبصره مفاخر این ضعیف
 ت، به تحیات مجبانه مخصوص باد .

ای عزیز بدان که مناصب حریم عالی فانی با نعیم درجات جنانی، مقصد
 به امانی و مطمح نظر این همدانی نیست بلکه سراق جلوده های لایزال:

دل در خطه کفار قرار یابد، یا در منبع اسرار انس گیرد یادر مجمع فجار
 رنث گیرد، در دست ما نیست چه یرید العباد را و یرید الله امرأ، والله غالب علی
 د، و لیکن کوشش و کار در دست ماست و من لم یغتمم محبة الاخیار و حب
 شره الاشرار ولم یأتم بمجالسة الابرار، عذب بمکائدة اخلاق الفجار.

للابل دواعی نسمات حبسه از عجنی الی تحمل مالا احب

و مجاری نفعات و ده اشوقنی الی مافیہ اکب .

لحظة الجمال جملة المعاتب مشارب - وغمزات النصال سميز المصائب نازلی .

از عدم تا در وجود آمد تنم سر برآورد از گریبان این غمم
پیش از آن کز خود بیابم آگهی این حکایت کرد بامن هم‌رهی
لطف آن‌مه سایه‌ای بر من فگند تلخ و شیرین‌همه درهم فگند
ای عزیز ، بحق مشغول باش و السلام علی من اتبع الهدی .

۲ - قال الله تعالى: واذا اخذ الله ميثاق الذين اتوا الكتاب لنبيننه للناس ولا يكتمونه

لخ^{۱۱}

ای عزیز ، ارباب قلوب و اهل الله را بآنحضرت عهدی است که کیفیت راه نجات و منافع اطاعت و آفات شقاوت و بی‌اطاعتی را بر بندگان حق نپوشند و چون از طالبی ثرطاعت مشاهده کنند، از نصیحت دینی دریغ ندارند، و ان‌استمتر کم فی الدین علیکم النصر^{۱۲} و از ارشاد حق بمنکران و ظالمان و نااهلان برنمط بصیرت، از عواقب هرچه باشد، نیندیشند، چون این قوم را بنور یقین مکشوف است که غرض از ایجاد نوع انسان، ظهور طاعت و معرفت و محبت خداوند خالق است و اینکه نفس اساره و شیطان زمام اختیار مردم را در ربایند و مقاومت باین قوای ضروری است. نفس مردود و قوای شیطانی، مردم را به تمتعات جسمانی و لذات نفسانی سوق میدهند و اکثر مردم جهان در کوره غفلت خیالات فاسد و مرامها و آمال کاذبه زندگانی می‌گذارند و از قفلهای قساوت و شقاوت ابلیسی که در دل‌های ایشان است ، خبری ندارند و بر اهل حق واجب است که اینگونه افتادگان حافیض طبع و هوی را بر حذر دارند و از لذت بهیمی و اعماة ظواهر توجه ایشان را بی‌وطن خلقت و به نعیم سرمدی مبذول سازند در قرآن مجید است که يعملون ظاهراً من الحیوة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون^{۱۳} .

ای عزیز، بسا بدبختان ازلی که بکسب و تحصیل سعادات نعیم ابدی توجه ندارند که درهم یا کلو و یتمتوا و یلهم للامل فسوف یعلمون^{۱۴} خبری از آن‌می دهد

ولی تو در امور ابلاغ حق کوشش کن و باش تا یوم تبلی السرائر^{۱۰} منکران جامد بانجام خود برسند ولی بکوشش وجود اهل الله اگر بعضی ها برهند و دولت جاودانی بایند، این را الطاف و اکرام خداوندی بشمار و نه نتیجه مساعی امثال ما - وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون^{۱۱} .

ای عزیز ، عجیب حال است که جهودان عصر بمجاورت و تتبع و صحبت احبار خود مباحثات کنند و ترسانان تردامن ، محبت و الفت و خدمت و قربت قسیسان و راهبان را عنیت شمارند و بیت پرستان برخدست برهمنان خود تفاخر نمایند ولی وای که نردامانی از مسلمانان ، از قربت علمای حق و اصلاح احوال خود ، ننگ و عار دارند ولی مسکینان چه کنند ، چسبون ذالک مبلغهم من العلم من ینهد الله فهو المهدی و من یضلل فلن تجد له ولیا مرشداً^{۱۲} . ایزد تعالی ریاض صدور طالبان دین را از لدورت هوی و وسوس اهل زیغ و عمی در حصار عصمت خود مصون و محفوظ دارد . بمنه و کرمه - والحمد لله رب العالمین .

د - بنام سلطان طغان شاه

۱ - خدمت سلطانی اصلح الله شأنه بدعا مخصوص است، باجابت باد به محمد (ص) و آل محمد (ص). قال الله تعالی: انما الحیوة الدنیا لعب و لهو و زینة و نفاخر ینکنم^{۱۳}، (الخ) - در این آیه شریفه باشارات لطیف خداوند تعالی تنبیه می فرماید بندگان خود را ، تا عاقلان مقبول، مرکب همت را به راه سعادت ابدی بازند و مانند غافلان مغرور، بر سراب دولت نمای دنیا ننازند - می فرماید که بدانید ای بندگان ، بحقیقت زندگانی دنیا بازی است مشغول و عارضی و گذرنده است، بلکه خوابی است ناپاینده و خیالی است فریبنده که بندگان حضرت صمدیت را از راه سعادت باز می دارد و دوستی مال و جاه را بند راه مسافران عالم بقا می سازد و نفس اماره اهل غفلت را در هاویه حرص و هوی می اندازد و مغروران تیه جهل را بقدرع عنازهر فنا می چشاند و از کسب سعادت و تحصیل دولت جاودانی آن جهانی محروم می گرداند پس فرمود که مثال نعمت و دولت دنیوی چنانست که باران بر زمین می بارد و روح

و مجاری نفعات و ده عاشوقنی الی مافیہ اکب .

لحظة الجماله جملت المعاتب مشارب - وغمزات النصال سميز المصائب نازلی .

از عدم تا در وجود آمد تنم سر برآورد از گریبان این غمم
پیش از آن کز خود بیابم آگهی این حکایت کرد با من هم‌رهی
لطف آن‌مه سایه‌ای بر من فکند تلخ و شیرینم همه درهم فکند
ای عزیز ، بحق مشغول باش و السلام علی من اتبع الهدی .

۲ - قال الله تعالى: واذا خدا لله میناق الذين اوتوا الكتاب لنبیننه للناس ولا یکتومونه

الخ^{۱۱}

ای عزیز ، ارباب قلوب و اهل الله را بآنحضرت عهدی است که کیفیت راه نجات و منافع اطاعت و آفات شقاوت و بی اطاعتی را بر بندگان حق نپوشند و چون از طالبی اثر طاعت مشاهده کنند، از نصیحت دینی دریغ ندارند، و آن‌استم‌رکم فی الدین فعلیکم النصر^{۱۲}، و از ارشاد حق بمنکران و ظالمان و نااهلان برنمط بصیرت، از عواقب هر چه باشد، نیندیشند، چون این قوم را بنور یقین مکشوف است که غرض از ایجاد نوع انسان، ظهور طاعت و معرفت و محبت خداوند خالق است و اینکه نفس اماره و شیطان زمام اختیار مردم را در رباید و مقاومت باین قوای ضروری است- نفس مردود و قوای شیطانی، مردم را به تمتعات جسمانی و لذات نفسانی سوق بدهند و اکثر مردم جهان در کوره غفلت خیالات فاسد و سرامها و آمال کاذبه زندگانی می‌گذارند و از قفلهای قساوت و شقاوت ابلیسی که در دل‌های ایشان است ، خبری ندارند و بر اهل حق واجب است که اینگونه افتادگان حسیض طبع و هوی را بر حذر دارند و از لذت بهیمی و اعماة ظواهر توجه ایشان را بی‌وطن خلقت و به نعيم سرمی بذول سازند در قرآن مجید است که يعملون ظاهراً من الحیوة الدنیا وهم عن الآخرة هم غافلون^{۱۳} .

ای عزیز، بسا بدبختان ازلی که بکسب و تحصیل سعادات نعيم ابدی توجه ندارند که درهم یا کلو و یتمتوا ویلهم للامل فسوف یعلمون^{۱۴} خبری از آن‌می دهد

ولی تو در امور ابلاغ حق کوشش کن و باش تسا یوم تبلی السرائر^{۱۶} منکران جامد بانجام خود برسند ولی بکوشش وجود اهل الله اگر بعضی ها برهند و دولت جاودانی بایند، این را الطاف و اکرام خداوندی بشمار و نه نتیجه مساعی امثال ما - وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون^{۱۷} .

ای عزیز ، عجیب حال است که جهودان عصر بمجاورت و تتبع و صحبت احبار خود مباحثات کنند و ترسانان تردامن ، محبت و الفت و خدمت و قربت قسیسان و راهبان را عنمت شمارند و بت پرستان برخدمت برهمنان خود تفاخر نمایند ولی وای که تردامانی از مسلمانان ، از قربت علمای حق و اصلاح احوال خود ، ننگ و عار دارند ولی مسکینان چه کنند ، چسبون ذالک مبلغهم من العلم من ینهد الله فهو المهدد و من یضل فلن تجدله ولیامرشد^{۱۸} . ایزد تعالی ریاض صدور طالبان دین را از دورب هوی و وسوس اهل زیغ و عمی در حصار عصمت خود مصون و محفوظ دارد . بمنه و کرمه - والحمد لله رب العالمین .

د - بنام سلطان طغان شاه

۱ - خدمت سلطانی اصلح الله شأنه بدعا مخصوص است ، باجابت باد به محمد (ص) و آل محمد (ص) . قال الله تعالی : انما الحیوة الدنیا لعب و لهو و زینة و نفاخر بیکم^{۱۹} ، (الخ) - در این آیه شریفه باشارات لطیف خداوند تعالی تنبیه می فرماید بندگان خود را ، تا عاقلان مقبول ، مرکب همت را به راه سعادت ابدی بنازند و مانند غافلان مغرور ، بر سراب دولت نمای دنیا ننازند - می فرماید که بدانید ای بندگان ، بحقیقت زندگانی دنیا بازی است مشغول و عارضی و گذرنده است ، بلکه خوابی است ناپاینده و خیالی است فریبنده که بندگان حضرت صمدیت را از راه سعادت باز می دارد و دوستی مالی و جاه را بند راه مسافران عالم بقا می سازد و نفس اماره اهل غفلت را در هاویه حرص و هوی می اندازد و مغروران تیه جهل را بقدرح غنازهرفنا می چشاند و از کسب سعادت و تحصیل دولت جاودانی آن جهانی محروم می گرداند پس فرمود که مثال نعمت و دولت دنیوی چنانست که باران بر زمین می بارد و روح

نامیه این زمین را به گل وریاحین و سبزی می‌نگارد و جمعی از مغروران جاهل و احمقان غافل بدان فریفته می‌شوند و تساویل شیطانی پی‌نفس و هوی می‌روند و بدیدار آن شادی می‌کنند و محصول آن مباحثات می‌نمایند و در نخوت و بزرگی می‌افزایند ولی بعد از روزکی چند آن زمین هوس ، بیک حرارتی ، زرد و خشک می‌گردد و به هبوب عواصف گل و سبزی همه از بیخ برکنده شود و یک سموم صیفی آنهمه را خالک می‌گرداند و از طراوت و نزهت آن ، آثاری نمی‌ماند و جاهلان مغرور را برخاک عبرت و حسرت می‌نشانند .

ای عزیز ، هر کس را در دنیا مرتبه حکومت و ولایت داده‌اند ، وجود او را میان سعادت ابدی و شقاوت سرمدی باز داشته‌اند و ملک فانی را محک و معیار سخت او ساخته . اگر باین علائق در ادای حقوق بندگی سعی نماید و اوامر را به تسلیم و رضا انجام دهد ، نعمتهای فانی باعث سعادت ابدی او گردد و اگر رضای آن حضرت از لحاظ هوی نفس بفروشد و آفتاب دولت ابدی را به گل غفلت بوشاند ، گرفتار نکال سرمدی گردد . پس حاکم عادل را باید که از خطر حکومت غافل نباشد و قدر نعمت آن حضرت را در حق خود بشناسد و در اوان فراغت عدل و احسان را به جناب قرب حضرت پروردگاری ، وسیلتی سازد و در ایام کامرانی از روزهای درماندگی بیندیشد و رحمت و شفقت را از حال زیر دستان ضعیف دریغ ندارد و بافسون و افسانه دنیا فریفته نشود و بر مرکب عمر اعتماد نکند و از گرفتاری روز جزا یاد آورد و از انجام حال مغروران گذشته عبرت گیرد ، والسلام علی من اتبع الهدی .

۲ - خدمت ان عزیز بلوایح نفعات و فواتح تجبات و دعوات مخصوص است .
باجابت مقرون باد به محمد (ص) و آل محمد (ص) .

قال الله تعالى: ان الله يأمر بالعدل والاحسان وایتاء ذی القربى وینهى عن الفحشاء والسنکر والبغی یعظمکم لعلکم تذکرون^{۱۹} . ای عزیز ، برخاطر وقاد مشرقان خزائن الهی و برضائیر نقاد تیزبینان اشیاء پوشیده نیست که طبائع و نفوس انسانی در بدایت خلقت و فطرت بواسطه استعدادات و قابلیات فیضان انوار تجلیات جمالی و جلالی

متفاوت افتاده است و بدین سبب مطالب و مقاصد و اغراض خلائق مختلف گشته و تباین آراء و اهواء و افعال و اقوال مردم ظاهر شده و صفات رویه و اخلاق خبیثه چون ظلم و حسد و بغی و حقد و یغل در جبلت بعضی از آدمیان، زیاد مرکوز گشته، ولی نفعات رحمانی بر انفاس بعضی ها غالب مانده است. پس کمال حکمت ذات - متعالیه عزشانه، اقتضای آن کرد که در میان خلائق متبائن، ملکی عادل و مصلحی فاضل باشد تا اعمال بنی آدم و احکام اهل عالم را بر نضج صواب مسلولک دارد و بواسطه فوت فصل خطاب و تنبیه، ایشان را بر قواعد شرع و تسویه نگاهدارد، و بزواج سیاست حکمی، تعدی اقویا را از ضعفاء و مظلومان کوتاه سازد تا نظام کار برقرار ماند و در حدود اسلام خصوصاً، خلل ظلم و بدعت راه نیابد و طبیعت بهایم و انعام در میان عالم ظاهر گردد.

چون این مقدمات معمولی نگاشته شد، بدان که حضرت عزت حل و علان عزیز را باختبارات زیاد برگزیده و بانفاذ احکام و تهیه امور بندگان خود مأمور کرده تا کارها را برای مصالح مردم انجام بدهی و میزان مستقیم عقل و شرع را که برالسنه انبیاء (ع) و علماء فرسانده شد، بکار بندی و برصراط راست روی و بسادای حقوق بندگان قیام نمایی و از روزی که حا کم و محکوم از سطوت قهر خداوندی مدهوش باشند، بخاطر داری و برای مجمع، یوم تبلی السرائر، زاد راه جمع آوری. ای عزیز عاقل آنکه از فضیحت یوم لاینفع سال و لابنون،^{۲۰} بیندیشید، بر رعیت ضعیف رحم کنند تا از طرف خداوند خود در موقف رحم باشد - باستغفار عیال الله، قهر حضرت جباری را دعوت ندهد و نعمت قوت و غنا را باعث سعادت ابدی سازد نه وجه خسارت و حرمان، اگر کارها را نیکو انجام دادی، روز قیامت در زمره سالکان مسالک عالی محشور می شوی و اگر خلاف کردی، از نکال و یال سرمدی تشویر خوری - ایزد تعالی منع ارادت آن عزیز را از ظلمات هوی و وسوس و ضلال اهل زین و اهواء در پناه تصمت خود مصون و محفوظ دارد. بمنه و کرمه. ان ربی قریب مجیب،^{۲۱} والحمد لله رب العالمین.

ه - بنام شیخ محمد بهرامشاه بن سلطان خان.

تا مهندسان کارگاه تقدیر ، صوروالوان بر صفحات الواح وجود می نگارند
وخازنان خزانه بارگاه علیم قدیر ، باران فیض هدایت بر ریاضی قلوب مخلصان
عنایت از سحاب جود می بارند ، برکات آثار نفعات ربانی ، نصیب روزگار آن عزیز
باد .

ای عزیز ، بدان که ایزد تعالی ، نوع انسان را به سفری بی نهایت و راهی
خطرناک بیغایت تعیین کرده است و بیشتر خلق از خطرهای این سفر و مهالک
این راه بیخبرند و از استعداد این راه بی پایان و تحصیل اسباب نجات از منازل این
سفر غافل ، و این سفر را منازل بسیار است ، اما از روی اجمال شش منزل است که
آن اصول مراتب و منازل مسافران عالم بفاست :

نخست منزل صلب پدر است ، دوم رحم مادر ، سوم فضای عالم فانی ، چهارم
لعد ، پنجم میدان عرصات و ششم بهشت یا دوزخ که هر دو دارا بداست و نعیم
و آلام این دو منزل را نهایت نیست : خالدین فیها مادامت السموات والارض ،^{۲۲}
در منزل نخست و دوم آدمی کمال نیافته است و کمال نشأه وی در منزل سوم ظاهر
میگردد که در آن تقدیر وجود انسانی را در منزل دنیوی بر محک انحان ، و نبلونکم
حتی نعلم المجاهدین منکم^{۲۳} ، می زنند و اکتساب سعادت ابدی در این منزل که
آن را دنیا می خوانی ، می توان کرد - دنیا رباطی است که بر سر بادیه قیامت نهاده اند
و ترا در این رباط بعد از کمال نشأه روزی چند مهلت داده تا از این رباط ، زاد راه
بادیه قیامت برداری و در این ایام مهلت ، نعمت ظاهر و باطن بر تو ریخته و کتب
خود را بر السنه انبیاء و رسل علیهم السلام فرستاده و حجت های الهی بر تو محکم کرده اند .
بر تو بیان کیفیت اکتساب سعادت و شقاوت نموده و از نعیم درجات و شدت عقوبات
ترا آگاه و مخبر گردانیده اند تا اگر خواهی ، این نعمت حقیر فانی را مفتاح ابواب سعادت
ابدی و شبکه صید لذات و راحت نعیم سرمدی گردانی و اگر خواهی که موجب سلاسل
و اغلال عذاب آن جهان و موصل آتش تشویر و تأسف و حسرت جاودانی باشی ،

برآن راه یفتی :

نی‌بزور و ظلم دنیا خوردن است	بادشاهی ذوق معنی بردن است
ترك ملك و بی نیازی بایدت	گرچه کرسی سرفرازی بایدت
آنچه بفرستی ، همانست آن تو	فی‌المثل گرصد جهان است آن تو
می نه بینی ، آنچه نفرستاده‌ای	گر درین ره بنده گر آزاده‌ای
در قیامت چون شوی از اهل راز	چون نو در دنیا نکردی کار ساز

ای عزیز ، اقسام و انواع طاعات که موصل بنده است باصل سعادات اخروی بسیار است ، اما مجموع آن به دو اصل بازگردد که عبارت از آن تعظیم لامرالله ، و سنقه علی خلق الله است و استكمال این دو صفات ، دو جناح مؤمن خواهد بود ، در روزی که ، لایبغ مال و لابنون ، و او بواسطه جناح مذکور از عقبی صراط‌آسانی بگذرد و از عذاب جاودان ، خلاصی یابد - نوع نخست از این دو گانه ، امثال فرمان الهی است و نوع دوم ملازمت ذروه احسان است که مفتاح سعادت نامتناهی است - نخست مثال عبادات بدنی است از حقوق عامه مانند نماز و روزه و تلاوت قرآن مجید و امر معروف و نهی منکر و امثال آن ، و دوم طاعات است متعلق به خلق مانند زکوة و صدقه و عمارت پلها و رباط و اعانت ضعیفاء و مساکین و ایتم و اعانت ملهوف و نصرت مظلوم و غیر آنها - افضل عبادات نوع اول ، نماز است ولی قیام بادای حقیقت حقوق نماز ، جز از ارباب قلوب متصور نمی‌شود الا ادای قرائض نماز ، زیرا نماز مناجات است باحضرت صمدیت و مناجات مخاطبه بود و مخاطبه با معروف مطلق ، از عارف کامل و محقق برآید - قیام و قرأت و رکوع و سجود و قعد و تکبیر و تسلیم و غیر آن ، ارکان ظاهر نماز است ، و این صورت را روحی و این ظاهر را سری و معنی باید تا حقیقت مطلوب نماز و فوائد آن دست دهد .

ای عزیز ، نماز قداحه نار عنایت است که مشعله انوار همدایت در دل مخصوصان ازلی می‌فروزد و والصلوة نور قلب المؤمن ، آمده ، تا مصلی محقق بواسطه اشعه ضیاء آن معنی ، انعکاس انوار جبروتی را در مرآة ملکوتی مشاهده می‌کند

رقوم آیات اسرار را سنجیم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم^{۲۴} ، از صفحات اوراق کائنات می‌خواند ، تا آنگاه که سوابق سرادقات وادی کرم استقبال حال وی کند ، کون صغری و کبری را با شواهد و دلایل درکتم عدم اندازد ، و خاشاک وجود عینات و همی را بآتش فنا بسوزد ، و بی زحمت اثقال و حدوث براق همت وجود را در ضای ساحات عالم جبروت براند ، و در انوار سبحات جمال و جلال معبود ، از روئت للمات مطالعه تکالیف رسوم عبادات عابد ، فانی گردد - این چنین نماز گزار که ننیدی کی برابر بود با غسافلی که در ظلمات هوا و هوس نفسانی و کدورت وساوس شیطانی ، سر بر زمین نهد و بر می‌دارد و از سر رسم قیامی و رکوعی کند و فاتحه بفغلت بخواند؟ - ای عزیز در فاتحه آیتی است که ایاک نعبد و ایاک نستعین ، یعنی ما نوراً می‌پرستیم و یاری از تو می‌خواهیم - چون تو هوی و نفس را می‌پرستی و بندگی فرمان شیطان پیری یاد کارها مدد و یاری تنها از لشکر بخواهی و مال از خزانه می‌طلبی و بخدا توجه نداری ، پس پرستش و یاری خواستن خدا کجا مانده؟ - اگر آنطور باشد ، خواندن این آیت کار دروغ است که در شرع اسلامی سخت حرام است ، خاصه دروغ بر حق که و من اظلم ممن افتری علی الله کذباً بیان آن کار حرام است - پس باید که قول را به عمل یکی سازی - از این مقدمات پیداست که عامه خلق از حقیقت نماز بی‌خبرند و جز ادای رسم ، از آن بهره‌ای نگیرند الا - ماشاء الله - پس ای عزیز ، تو اگر حقائق و اسرار نماز را می‌خواهی که روشن تر به بینی به سخنان مختصر زیر گوش دار .

قیام بادای حقوق نماز از قومی درست برآید که چون مقصد مقام عبودیت کنند ، نقوش وجود کائنات را از لوح ضمیر خود محو کنند ، و باب ترك ماسوی الله ، دستها بشویند و بشاراب توجه و ذکر مضمضه کنند و بروایح نسیم نفحات ربانی استشاق کنند و رذایل اخلاق بشریت را با ستنشار طرح کنند و باب حیات حیا روی بشویند و بزال توکل ، غسل مرافق کنند و از ینبوع ذلت و افتقار ، مسح سر کنند و باب استقامت پای بشویند و در استقبال به کعبه ، روی دل را بکعبه حقیقی آرند و در تحریم وساوس تجدید مخاطبات روحانی نمایند و در نیت ذرات هستی موجودات را

در اشعه آفتاب کبریا محو بینند و در رفع یدین و تکبیر تعلقات اوهام فاسده تصورات و خاطرات باطله را بر پشت اندازند و در سبحنک اللهم و بحمدک (الخ) با جناح تنزیه در فضای بیدای عالم تقدیس طیران کنند و در تعوذ ، پناه بحصار عصمت خاطر کائنات گیرند. پس در الحمد لله ، بدایت صبح عاشقان از مشرق عنایت طلوع کند، و سریان افضال و انعام حضرت نامتناهی در مظاهر مراتب علویات و سفلیات مشاهده افتد و در الرحمن الرحیم ، دریای رأفت و رحمت بیکران بینند که در جداول ایمان وجود روان گشته، و سفینه وجود این طائفه و تلاطم امواج اسرار بحر احدیت غرق گردد. آنگاه بحر ابد با بحر ابد آمیزد و حقیقت مالک یوم الدین ، آشکارا شود . پس سیاحان قضا ، آن غرق شدگان دریای وحدت را بکمند تقدیر بساحل تکلیف کشند - پس کمر عبودیت را بر میان جان بندند ، وایک نعبد ، گفته آید. پس سرفران عالم اسباب ، عظم ائصال امانت تکلیف را بر نظر آن سوختگان بادیه فراق عرضه دهند - آنگاه زبان حال ، باستمداد عنایت حضرت لایزال ، ایاک نستعین ، سراییدن گیرد ، و چون روح بزرگوار را که عنقای فضای ساحات لاهوت است ، از معرجه طبیعت نظر بر مراتب و درجات سالکان حضرت ذوالجلال افتد که به معراج برقی عروج می کنند ، خواطف طمع فضل وی را در ربایید و اهدنا الصراط المستقیم، ناطق وقت شود - پس از ندیمان مجلس انس که در عالم ارواح ، شراب خطاب، الست باهم می خوردند یاد آرند ، صراط الذین انعمت علیهم بگویند. آنگاه مردودان بیچاره و مهجوران مطرود و سرگشتگان مشبور را بینند بر کنار بساط قبول ، مخدول مانده و در ظلمت تیه غفلت گم گشته ، پس یا ، غیرالمغضوب علیهم ولا الضالین ، از احوال ایشان پناه می جویند^{۲۰}.

ای عزیز، نمی دانم از ثناء و فاتحه نماز ذکر گردیده، چیزی درك کرده ای یا خیر - اگر تو را در عمری یک بار چنین فاتحه ای دست داد، گوی دولت از میدان مسابقت مبارزان صفوف ولایت برده ای والاعباداتی بی روح چه فائده دارد؟ :
لیک این صفت رهروان چالاک است

تو نازنین جهانی ، کجا توانی کرد

به دست و پای امل را فرووانی بست

نه رنگ و بوی جهان را رها توانی کرد

اگر باب ریاضت برآوری غسلی

همه کدورت دل را صفا توانی کرد

زمنزل هواستار دو گام پیش نهی

نزول در حرم کبریا تسوانی کرد

ای عزیز، چون دانستی که قیام بادای این نوع طاعات از تو و امثال تو متصور نمی‌شود، بادای فرض پرداز و نوع دوم طاعت را غنیمت دان که اسباب انجام دادن آن هم تو را مهیا گردانیده اند و این شفقت و احسان است در حق بندگان خدا این امر را محقق دان که راههای خلاق حضرت عزت بسیار است و هر کسی از آن راهها که مناسب حال اوست، به آن حضرت سهولت می‌نواند رسید راهها که حاکم و پادشاه بوسیله آن سهولت بدان حضرت نفوذ تواند کرد، راه عدل و احسان است، و نخست پرسشی از مردم در روز قیامت درباره نماز بود و از پادشاه و حاکم، سؤال کنند از عدل و احسان به خلق.

ای عزیز، هر احسانی که از دست و زبان تو به بندگان حق می‌رسد، گنجی است از گنجهای عقبی که قابل زوال و فنا نیست - امروز که قدرت داری، از گنجهای باقی چندانکه توانی بنه تا روز درماندگی ترا بکار آید و دستگیری کند - کار دنیا از این سهل تر است که مردم گمان دارند، ولی کار آخرت از آن حد که مردم تصور کرده اند، صعب تر است - در اخبار وارد است که روز قیامت، موقعی است که از هیبت آن آسمانها شکافته شوند، کوهها چون ابر در هوا روان شوند، فرشتگان آسمان بر زمین آیند و صف زنند و خلق را در میان خسود گیرند - آنگاه آفتاب را در فاصله یک میل نزدیک خلاق آرند و مردم از تشنگی و گرما، غرق عرق شوند آنموقع دوزخ را حاضر گردانند که از غضب پروردگار، آتش ریختن کرد و دود زبانه آن، خلق را احاطه کند - حضرت جباری بصفقت قهاری متجلی میشود - آنگاه

انبیاء و رسل (ع) هم در حالی دیده میشوند که حضرت ابراهیم صلوات الله علیه، جگر گوشه خود، حضرت اسماعیل (ع) را فراموش کند - چون احوال پیغامبران چنان باشد، احوال خلایق را قیاس بکن - آنگاه حال حاکم از همه خوبتر باشد، چون مردم را از اعمال و احوال خود ایشان بپرسند و پادشاه و حاکم را از احوال جهانیان ورعایا -

اگر نو از حضرت لایزال در روز فیامت توقع عفو و غفران داری، در این فرصت هر چه که امکان دارد، به عدل و احسان به مردم توجه کن - این نعمت نبکی نرا موقعی دست دهد که پیران رعایا را مانند فرزند عزیز باشی، جوانان را برادر نمایی و طفلان را پدر، مظلومان را ناصر و ظالمان را قاطع باشی، فاجران را فاضح سوی، تائبان را ناصح و مطیعان را معین - در قول صادق، در عهد و ائق بر نعمت شاکر و بر محنت صابر، در عمل مخلص ولی متواضع، در جوانی پارسا و خدا شناس، باش - پادشاه، وکیل و امین خزانه حق است - بر تو باد که خزانه حق را بهوی و هوس و تسویل شیطانی خرج نکنی - آنچه گیری به حق گیری و به احتیاج، و حق مستحق را بدو برسانی تا در روز عذاب در فضیحت اکبر در نمایی. ای عزیز، بر تو باد که امور مسلمانان و رعایای عامه را برای حظ نفس خود بفند نکنی بلکه برای بهبود آنان - امری که بر تو واجب گردانیده اند، اول خود انجام بده و تعلیم دیگران بکن - با ضعیفان با مدارا سخن گوی، رعایا را امر معروف کن و برای اشاعه امور دین، کسان خود را مأمور ناحیات ولایت ساز تا فرزندان مردم را تسلیم کنند در اقامت دین و امور اسلام - بدین طریق ظلمت بی دین و بی عملی و بدعت دور گردد - زنهار امور اقامت دین را سهل نگیری و بدانی که امری را که سهل بگیری، ثمره ای ندهد - سرعت نفوذ احکام موقوف بحکم سیاست است و ترا اسباب آن مهیا ساخته اند - پس در انفاذ امور دین، صولت غیرت را با حکم قرین گردانی تا منبع بظهور حق گردد و شخصی که از اطاعت ابا کند او را سیاست بلیغ کنی و بواسطه قرابت و دوستی و بزرگی کسی، مدافعه نکنی و هر

که چنین کند، اهل فجور را سیاست وی باعث ترس از نکال نباشد، و دیه عبرت نگیرند. اگر عزیز کسی را از بهر حق تعزیر کند و در دل از وی عن دشمنی دارد، در تعذیب وی انتقام خود را شامل نماید و طاعت حق را با ه نفس نیامیزد، و اگر در فرمودن تعزیر، قولی و فعلی خلاف حق صادر شود، آن طاعتی و احسانی انجام بدهد که ماحی زلت باشد - هر روز باید کاری کند کارهای نیکی و احسان که غیر حق را بر آن اطلاعی نباشد و این وسیلت خوشن حضرت لایزال باشد - نیت خیر و اعمال نیک پنهانی، نفس را استصلاح کند نخوت را بزداید - همچنانکه در حرم خود توفع عصمت و صلاح داری، عصم صلاح حربهای جمله مسلمانان را نیز توقع دار و بانان کمک کن که کسی درم اقتدار تو، جرأت خیانت و نظر بد نداشته باشد و عمل تو، زیاد از قول تو، دره اثر خواهد گذاشت - ای عزیز، حرام مخور و حرام مکن - ضعیفان را محروم مگر نه بحقیقت خود را محروم خواهی گردانید - یقین دان که بعد هر مراد، نامر خواهد بود و در عقب هر فراخی نسنگی و محنتی - پس نعمت هر چه که زیادد اسراف نکن و بقدر حاجت کفاف نمای - در نعمت و آسایش، از حال محنت زد بیندیش - در فراخی از محتاجان یاد آر و بایشان یاری کن تا مکافات یابی - ای عزیز، کرامت هر بنده بحق از روی کرامت تقوی است - هر که صا تقوی زیاد است، نزد خدا همان اندازه گرامی است - اگر در ولایت تو یک هم گرسنه یا پرهنه یا ستم رسیده باشد، و تو از حال وی بی خبر و برای بهبود چاره گر نباشی، از مراتب اهل تقوی نصیبی نبوی - ای عزیز، خرج مال با، دخل است - هر طور که باشد، باندازه خرج نمای، ولی فکر کن که در کاری نکنی که موجب روسیاهی دنیا و رسوایی عقبی گردد. مال را اگر از طریق بدست خواهی آورد، بکارهای پسندیده خرج می شود و نیکنامی آرد، و مال را کارهای حرام رود - طوری کن اگر با یکی نیکی و شفقت کنی، با دیگری بد بی مروتی نکنی که آن به هدر رود، و با کسی که نیکی کردی، دوباره باوی کرده، آن نکویی را خراب مساز -

حضرت پیغامبر صلوات الله علیه فرمود: هر کرا برای بهشت آفریدند، دل وی را محک نیکویی ساختند، اسباب تحصیل آن برای وی آسان کردند و اطاعت حق را در دل وی شیرین گردانیدند و هر کرا برای آتش آفریدند، دل وی را از سعادت محروم ساختند و اسباب اطاعت حق برای وی مشکل گردانیدند، و کار معصیت را بروی آسان و شیرین نمودند - پس از سر انصاف در اعمال و افعال خود تأمل کن که به کدام یک گروه تعلق داری، تا اگر دوچار خرابی ها باشی، در ازاله آنها بکوشی و از خداوند اسعانت جویی - ای عزیز، هر چه پیش آید، بر آن شاکر باش که شک باعث زیاد شدن راحت و نعمت است، و اگر به پیش آمده شاکر نشوی، بر آن راضی باش که رضا موجب جمعیت و فراغت است، و اگر راضی نتوانی شد، هر چه پیش آید بر آن صابر باش که صبر مفتاح فرج و گشایش آمد و از این فروتر مقامی برای مؤمنان بخدا، نیست - عافنا الله تعالى مامضى من خطایات و خلصنا من شرور النفس و المکائد الشیطان و اخرجنا من تیه الحیرة و الظلمات الاعمال - الحمد لله رب العالمین و السلام علی من اتبع الهدی.

و. بنام سلطان غیاث الدین.

۱ - قال الله تعالى: المنافقين والمنافقات بعضهم اولیاء بعض یا مرون بالمنکر و نیهون عن المعروف^{۲۶}، حضرت صمدیت عزشأنه می فرماید که منافقان همه دوستان و هواخواهان یکدیگر باشند و صفت ایشان آن است که پیوسته فتنه انگیزند و با اهل حق نیامیزند و بمکر و حیلۀ بندگان ما را در کارهای ناشایسته اندازند، و دربار اهل یب رسول (ص) حضرت حق فرموده است: انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا^{۲۷}، می فرماید که بدرستی ای اهل بیت و فرزندان رسول (ص)، و برگزیدگان حضرت، می خواهیم که بواسطه بلاهای دنیوی و ظلم ظالمان و کید فاجران، شما را از گناهان پاک نگاهداریم و ذهب وجودتان را د بوتۀ محنت جفای منافقان صاف سازیم تا صفای باطن گروه شما، مستعد قبول فیض عنایت الهی می گردد - حضرت رسول (ص) فرموده است: من مات علی بغض

ال محمد (ص) جاء يوم القيمة ومكتوب بين عينيه ايس من رحمة الله، یعنی هر کس بر دشمنی یکی از اولاد من بمیرد، چون روز قیامت حاضر می شود برپیشانی او نوشت باشند که این کس از رحمت خدای متعال نومید است پس چنین کار منافقان است که باهل بیت رسول (ص) عداوت دیرینه دارند -

این ضعیف هر چند سعی کرد که پیش از اینکه اهل این دیار کسب شقاوت کنند، برود ولی آن عزیز مانع شد اگر چه اراده حق چنان بود که، والله غالب علی امره - آن عزیز، بر این شرط این ضعیف را پایبند اقامت می نمود که آنچه امر معروف است انجام دهم و آنچه حق است بروی و دیگران عرضه کنم و گفته بود که هر که فرمان شرع را گردن نهند، با شمشیر و قوت دست وی را سیاست کند و در شهر و بازار بدین معنی منادی هم کرده بودند - این ضعیف نظر بر اعتماد قول آن عزیز، بجهت رضای حضرت باری و حصول نیکنمایی آن عزیز، در اجرای حق و توصیه نیکی سخت کوشید - ولی امروز جمعی از جاهلان مفتن که احوال و افعال ایشان معلوم همه است، بایی ترمی بمکاربه و منازعه اجتماع کرده اند - این عمل چگونه جرأت ایشان باشد اگر از اجابت اجازه آن عزیز نقویت نشده باشد -

اگر خاطر آن عزیز می خواهد که اهل این دیار باین ضعیف آن کنند که یزید کرده بود با جدم حضرت حسین رضی الله عنه، سهل است که ما آن جفاها را تحمل کنیم و سعادت خود بدانیم - سنت الهی چنان رفته است که هر که حق گوید و در اظهار حق کوشد، بسیاری از خلق دشمن او گردند ولی، والله المستعان. ۸. حضرت رسول (ص) ضمن بی احترامی علمای زمانی مثل ما فرموده است که: سیأتي علی الناس زمان یكون جيفة حمار احب اليهم من مؤمن يأمرهم بالمعروف وينهم عن المنكر - یعنی زمانی فرا خواهد رسید که در آن جیفه لاشه مردار را مرد، دوستتر دارند از مؤمنی که ایشان را بکارهای خیر فرماید و از کارهای بد بازدارد این ضعیف این معنی را بسیار تجربه نموده و از این رهگذر رنجهای زیاد کشید ولی بآن حضرت عهدی است واثق که اگر جمله زمین آتش بگیرد و از آسمان شمشیر

ها بپارد، آنچه را که حق است نپوشد و جهت مصلحت فانی، دین را بدنیا نفروشد
حالآن عزیز داند و یکارش باشد - والسلام علی من اتبع الهدی -

۲ - تلاطم امواج ابشار تقدیر ترا از پا دراندازد ولیکن کشتی عنایت
نجات ده باری، هنوز باستقبال رهایی تومی رود که نوشته حق را بخوانی و در احوال
خود اصلاح کنی - قال الله تعالی: ومن الناس من یعجبک قوله فی الحیوة الدنیا
وینسئد الله علی مافی قلبه وهوالد الخصام^{۲۹} - در این آیه شریفه خداوند صنعت
منافقان را بیان می کند و از حال پوشیده کفر ایشان حکایت می فرماید که ای محمد
(ص) گروهی از مردمان هستند که اقوال ایشان خوش بنظر می آید، ولی خداوند
از اعمال زشت آنان گواهی می دهد که قلوب خود را که محل انوار توحید و معارف
اسرار بارگاه جناب جلالی است، مزبله نجاست خصومت و خبائات حقد و عداوت
و لبر و عجب و حسد و ریا ساخته اند و اگر چه اینگونه شخص بزبان، اظهار ایمان
با سلام می کند، بحقیقت دروغ می گوید، و در آیه می فرماید: و اذا قیل له اتق الله
اخذنه العزة بالائم فحسبه جهنم ولبس مهاد^{۳۰} یعنی چون شخص منافق را بپریزکاری
نصحت شود، او به کبر و بزرگی خود فسر کند و اندرز را گوش نمی نهد
پس جای چنین شخص جهنم است که محلی است زشت - پس بین که علامت
منافق به مسلمان بودن خود، نخوت کردن است و او سرنیاز فرود نمی آرد اگر چه
باین کلید در دولتخانه حضرت صمدیت را باید گشودن ولی فرعون کبر منافق
گریبان وی بگیرد تا بوادی نیاز در نیاید و سگ غضب و خصومت خوبی، آن بیچاره
را از آن دولت ازلی، محروم دارد - شعر:

نفس سگ را اگر چنین فرمانبری -

نیست ممکن تا زدستش جانبری

بنده دارد همچو تو این سگ بسی

بندگی سگ کند چون تو کسی

یمان می گرداند، اما با رابطه جهد و کوشش و شفقت و نصیحت مرشد و انجام اعمال
ین کار احتیاج دارد که، والذین جاهدوا فینا نهد ینهم سبلنا ومن یؤمن بالله
یهد قلبه. ۳۳

ای عزیز، خود را بحالی مبتلا کردی که آسمانیان بر حال تو نوحه کردند و
زمینیان بر فعل تو افسوس داشتند و جمیع اهل بدعت و ضلالت را شاد گردانیدی
و همگی اهل الله و ارباب قلوب را محزون و مخدول کردی و حضرت صمدیت را با
جمیع انبیاء (ع) و ملائک خصم خود ساختی - هر چند از آن حضرت در مکرمت
و اعطاء بگویند، تو در نافرمان نعمت افزودی - گویی تهدید توقیع حضرت باری
را نشنیده‌ای که: فلما نسوا ما ذکرنا به فتحنا علیهم ابواب کل شیء حتی اذا
لرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون^{۳۴} نمی دانم دریای غضب الهی را به
چه جرأت استغفال می کنی و تلاطم امواج عذاب را بکدام قوت بین می روی و
موقع فرغ آئبر را چه حجت مهیا کرده‌ای. ای عزیز در این مدت در اکثر بقاع
شریف، خاطر بحال تو مصروف بود، اگر از طرف خود هم سعی می کردی، با جابت
مقرون گشتی، ولكن العبد یرید امرآ و یرید الله امرآ، والله غالب علی امره و اشارت
ربانی لیس علیک هداهم ولكن الله یهدی من یشاء^{۳۵} بدین معنی است - مشیت
باری بر همه اعمال اولی است لعل الله یحدث بعد ذلک امرآ.

ای عزیز، طالبان این درگاه را برای اصابت به انابت گاهی، مبتلای معاصی
می سازند تا بدان واسطه از ورطه عجب برهند و خطا پذیری خود بشناسد و دوباره
دامن بر در عفو خواهی بگسترانند. بدین وسیله سرهای نفوس اماره بخجالت
کوفته گردد و سوابق کرم آنحضرت، اعتذار و ندامت واقعی آنان را به محل قربت
رضا می رساند - شعر:

هر نفس سرمایه عمری و تو زان بیخبر

بر وجود ویر کار خود مینگری بی حساب (کذا)

در شراب و شاهد دنیا گرفتار آمدی
 باش تازین جای خالی، پای آری در رکاب
 آخر ای نهوت پرست ییخبرگر عافلی
 یکدم لذت کجا ارزد بصد سال عذاب
 بونه این ره بساز آخر که مردان جهان
 در چنین راهی فروباندند چو خراندر خلاب
 غره دنیا مباحش و بهشت بر عقبی مکن
 تا چوروی اندر لحد آری، نمائی در عقاب
 از هوای نفس شوم اندر حجاب افتاده ای
 چون هوای نفس نوبنشسب، برخیزد حجاب

ای عزیز، دده انصاف بگشای و دوست را از دشمن بشناس - عقل خود
 را محکوم غولان و دیوان مساز و نفس ضعیف و جسم لطیف را با نسیم ابد در پرواز
 از و باتنس غضب گرفتار مکن و یقیت فرصت را غنیمت شعر بر مرکب عمر اعتماد
 مکن و به افسوس و افسانه دنیای تکرر آسبز فانی فریفته مشو و از تسویلات خود
 را جدا کرده از حرمان ابدی رهیده باش - ای عزیز از ساعت آمدنی صعب بیندیش
 و از فضیحت و رسوایی روز حساب یاد کن و کار روز درماندگی ساخته باش و از
 دیگران عبرت گیر نا حال ترا برای دیگران عبرت نساژند. والسلام علی من اتبع
 الهدی.

ز - بنام ملک شرف الدین خضر شاه

الحمد لله حق حمده والصلوة علی خیر خلقه محمد و اله وصحبه - قال الله تعالی:
 للمفقر المهاجرین الذین اخرجوا من دیارهم و اموالهم یتتبعون فضلا من الله و رضواناً
 و ینصرون الله و رسوله اولئک هم الصادقون،^{۳۶} و قال جل جلاله : الا ان اولیاء الله
 لا خوف علیهم ولا یحزنون،^{۳۷} - فی الاخبار ان موسی علیه السلام سأل ، الهی من
 احب الیک من خلقک؟ - قال : الفقیر الی - و قال رسول الله صلی الله علیه وسلم : احب

باد الى الله تعالى الفقير القانع والراضی برضاء الله - وقال عليه الصلوات والحيات :
 برّکم بملوک اهل الجنة؟ قالوا بلی یارسول الله - قال صلی الله علیه وسلم :- کلّ ضعيف
 مف ذوالقلب والبر (او کما قال) وقال علیه السلام : ان للفقراء دولة - قالوا
 هم یارسول الله؟ قال : اذا کان يوم القيامة قيل لهم انظروا من اطعمکم کثیرة
 م شرباً اخذون بالابدیهم ودخلوا فی الجنة (او کمال قال صدق علیه السلام) .

چون خلاصه اهم عالم بعد از انبیاء علیهم السلام، اعیان اولیاء اند که ریاض
 ، اشان، مظهر انوار الهی وسینه های ایشان محبط اسرار نامتناهی است :
 ای که در راه طلب نفس اماره را در بوتّه ریاضت بگذاختند و جمال روح قدسی
 ندورات هوی بمقصد ترك لذات پاک ساختند و استغراق در تجلی جمال محبوب
 تالطاف مطلوب را شعار و دثار خود ساختند و سرمایه عمر عزیز را بر درگاه
 کبریای کریم در باختند تا چون آفتاب ولایت از مشرق عنایت طلوع کرد
 چ اسرار اعلی گذر نمودند و مصداق رجال یحبون ان یتطهرون - والله یحب -
 برین،^{۲۸} گشتند - چون مراد اعلی حضرت قدوسی از نشر بساط کون و مکان
 رد جناب خلافتی از ابراز و ایجاد افراد مراتب عالم امکان، ظهور این فریق
 منظوران نظر عنایت و مخصوصان جذبات بدایت اند، لاجرم دستور ، و اصبر
 یدعون ربهم بالغداة والعشی الخ،^{۲۹} صادر گردید و صحبت این گروه واجب
 - پس بر متابعت سنت الهی متعیشان این میدان و مستقبان این راه بی پایان
 و دزالال حیاض معارف ربانی دلالت کردن و تشنگان بادیه طلب را از مصانع
 الهی بنادیب فیض گرفتن و نصرت کردن ، از مهمات امور و مقامات ارباب
 ست - ولی چون شاهبازان عالم وحدت از لوث صحبت سگسیرتان جیفه دنیا ،
 همت در کشیدند و از ننگ رعونت تردامنان مغرور و خودپرستان مشبور در قله
 میرت متواری گشتند ، سخنان جاهلان خسیس در جهان منتشر شد و این
 جای آنان را در گرفتند و شومی فضائح و قبائح اعمال و اقوال این گونه تیره روز گاران
 اید مسلمانان اثر کرد و بسیاری از مردم عامه از مناهج احکام دین و شریعت

دور افتاده اند . مردم مألوفات حسی و لذات نفسی را مقصد حقیقی تصویری کردند و نفس وهوی و خواهش دنیا را قبله خود ساختند و طامات و ترهات بی معنی را که نتیجه ایفای شیطان است و از تسویلات نفس ، معرفت خواندند و افعال کفره و زندقه را فقر نام بردند . ولی گروهی از طالبان صادق و راغبان موافق که بتأیید عنایت ربانی دامن همت ایشان از گرد ولو ث صحبت گروه مزبور پاک است ، بتوفیق ربانی در احقاق حق و سیر جاده مستقیم و تزکیه و تنزیه کار میکنند ، یکی از طالبان صادق ، ملک سرف الدین خضر شاه از ابن ضعیف التماس اندرزی و وصیتی کرد متضمن آداب و سیر اهل سال و مبرک بذل خرخرقه نسبت ارباب کشف و حال کثر الله امثالهم می الانام و ادام ربناهم لاهل الله ، و بحکم ، والعصران الانسان لفی خسر الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات و نوموا بالحق و توصوا بالصبر .^{۴۰} سطوری چند برای وصیت و نصیحت آن عزیز ارفاء می یابد . وصیت کرده شد آن عزیز را بتنوی که آن شرف دنیا و زاد آخرت است و برای امثال او امر حق و عمارت دل ب مداومت به ذکر و ملازمت طاعات و اجتناب از نواهی و صبر بر شدائد و مصائب و توقف در حالت ظهور شبهات و توزیع اوقات در انواع خدمات و طاعات و امر معروف و نهی منکر و تعظیم فرمان حق و شفقت به خلق که عیال الله اند و صدق در اقوال و اعمال و انصاف در افعال .

بدانند که مجوع ایام و اوقات عمر را که ابام فرصت و اوان مهلت است ، بجهت کسب سعادات اخروی مراعات کند و غافل نماند تا در هر نفس معامله او با حق بموافقت بود و بانفس بمحاسبیت و باتن بمجاهده و با دوست بمحاملت و با همسایه بمعاونت و با خویش بمواصلت و با آشنا بمرافقت و با بیگانه بملاطف و با ضعیفاء بمساعدت و با فاسقان بمخاصمت و با زیر دستان برحمت و با یتیمان بشفقت و با مسکینان بمؤدت و بادرویشان بمروءت و در دین بحمیت و با دنیا بقناعت و در طاعت بغیرت و در نظر بعبرت و در سکوت بفکرت و در سخن با امانت و در حرکت بصیانت و در عهد بوقا و باهل حق بالف و صفا و در نعمت شاکر و در بلا صابر و در خیر سابق و مانند طالب مجد صادق ، صفات حمیده مذکور را و رد خود سازد و جمال طلعت روح قدسی را بزبور

این خصال پسندیده مزین گرداند و نسیم روائح طیب این صفات را در شهر بدن منتشر سازد تا حقائق اینگونه آثار ، سبب ترقی سالک گردد . باید در اطوار و مقامات مقربان و باستکشاف احوال صدیقان مانند به تذکر و تفکر و اعتصام و خوف و رجا و عدم حزن و اجتناب و خشوع و زهد و ورع و اخلاص و توکل و تفویض و تسلیم و رضا و صبر و نکر و حیا و صدق و ایثار و قوت و انبساط و ارادت و یقین و انس و ذکر و فقر و علم و حکمت فراست و بصیرت و الهام و سکینت و محبت و شوق و وجد و غیرت و مروت و تمکین و وحید و فنا و وفا و غیر آن توجه کنند و از مراتب سنه ارباب قلوب و درجات عالیها اهل شش و نهود بهره ای ببرد . اما خرقة شریفه درویشی کبرویه .

این ضعیف بعضی از ثمرات و فوائد در صحبت شیخ خود ، سیدی و سندی ، و الواصلین حجة العارفین ، سلطان المحققین برهان المؤحدین و سرالله فی الارضین ، بخ ابوالسعالی شرف الحق والدین محمود بن عبدالله المزدقانی الرازی ، افاض الله فی روحه الکریم سجال الرحمة والغفران ، مشاهده کرده و اخذ طریقت از آن حضرت و ده است . و او از صحبت شیخ عارف ، عالم کامل ، و قطب السالکین ، رکن الحق مدین ابوالمکارم احمد بن محمد البایانی معروف به علاء الدوله السمنانی ، و او از شیخ نور الحق والدین ، عبدالرحمن اسفرائینی و او از شیخ احمد جرجانی و او از شیخ مل مکمل محیط الانوار الله ، سید مظهر الاسرار الصمدیه ، احمد بن عمر الخیوقی و ف به شیخ نجم الدین کبری و او از شیخ عامر یاسریدیسی و او از شیخ ابوالنجیب وردی و او از شیخ ابوعثمان مغربی و او از شیخ ابوعلی کاتب و او از شیخ ابوعلی باری و او از سید الطائفة شیخ جنید بغدادی و او از خال خود سری سقطی و او از معروف نمی و او از داؤد طائی و او از حبیب عجمی و او از شیخ حسن بصری ، رحمة الله علیهم ، فخ حسن بصری از امام ابرار و سید اولیاء امیر المؤمنین علی بن ابی طالب کرم الله ، او از حضرت سید المرسلین و امام المتقین محمد رسول الله صلی الله علیه و علی اله و آله ، و الحمد لله رب العالمین .

ح - بنام میرزاده میرکا -

شاخ امل بزن که چراغی است زودمیر بیخ هوس بکن که درختی است بی بقا
والله تعالی : والعصر ان الانسان لفی خسر الاالذین آمنوا وعملوا الصلحات
وبواصوا بالحق وتواصوا بالصبر ، ای عزیز ، دنیا در حقیقت مانند زنی زشت کار است
نه دایم از پهلوی مردی به پهلوی مردی دیگر می رود و شب و روز در ادبار بسر
مبهرد ، همانطور دنیا نزدیکی نمی ماند - این بافوس و آمال کاذبه می فریبد و به تیغ
مسمی کشد - محبان خود را برنج نگاهداشت خود مبتلا می گرداند و گاه در فراق ،
سرب حسرت می چشاند . هر کس را که بحب دنیا گرفتار کردند ، خطر بی نهایت روزهای
اسه و حصول سعادت بی غایت را از خاطروی محو ساختند و چنین کس در هوای نفس
و لذت حس خود بسر می برد و از حرص و هوی رهیدن و به معلاة روح رسیدن را
بوجه ندارد و بدیعی است که دست امل هر تیره روزگار بجناب سعادت نمی رسد -
ای عزیز ، عاقل و دانای عاقبت بین کسی را توان گفت که بافوس و افسون
و افسانه دنیای مکدروفانی ، دل ندهد ، مطابق احتیاج از آن استفاده کردن را کافی
داند ، و بر عمر نابایدار اعتماد نکند و از روز آمدنی صعب بیندیشد و از درماندگی
و رسوایی روز حساب باد کند و نعمت ایزدی را تخم شقاوت ابدی و خسارت سرمدی
سازد و از حال مغروران فزون خالیه عبرت گیرد - والسلام علی من اتبع الهدی .

ط - به مخاطبین نامعلوم^{۴۱} .

۱ - در توضیح حقیقت ذکر .

والله تعالی : واذکر انفسک تضرعاً و خفیة دون الجهر بالغدو والاصال ولا تکن
من الغافلین^{۴۲} .

هر که دارد راه دور و درد را	روی او بر حال او باشد گواه
برجنبش باند از تساهی نشان	هر که باشد آشنای پادشاه
آنکه چشمش نورالاله دید	تابد از رخسار او نور اله
دیده اسرار بین خواهی ای دوست	از جگر کاوی بخواه وز سوز آه

و خواهی ، چو شمع دل بسوز جان فزایی بایدت ، تن را بکاه
 مردان است جان در باختن ره نیابد هرکسی اینجا بگاه
 فدای پای راه هر سلیم دست زن دردمن سردان راه
 ای عزیز ، در آینه شریفه منقول ، خطاب حضرت رب لطیف اشارت است بدان
 عی سوابق عنایت و هادی مواقف هدایت ، متعششان باده محبت و مستغیان
 مؤدت را در غدو و اما از مضیق ظلم آباد منازل طبیعی و نفسی ، به فضای
 و طائر مدسی و ریاحین خرم آباد عالم روحانی می خواند زیرا اکثر امطار لطائف
 ربانی و آثار نفعات رحمت رحمانی ، نه از سحاب رحمت الهی و غمام رأفت
 می بر صحرای صدور سالکان مسالک طریقت و والهان اسرار عالم حقیقت
 گیرد ، در صباح و رواح باشند نه وقت افتتاح ابواب مواهب و اوان حصول مقاصد
 است نه و اصبر نفسك مع الذین یدعون ربهم بالغداة والعشی یریدون
 ، انساب بحال آن مقبولان است .

بسی طالب صادق باشد نه در این دو وقت ، جز بد در خنی مشغول نشود
 وجود خود را محو نفعات الطاف ربانی گردانند و مراقب واردات غیبی باشد نااز
 احوال غواصان در بای حقیقت نه در این وقت با سحراج جواهر معانی و اسرار
 بد ، و بمطالعه عجائب لواحق و انوار محظوظ ، محروم نمایند . ای عزیز نصیب
 والسلام علی من ابع الهدی .

۲ - در تعزیه و نسلیه

مسالک حصول سعادت آن جهان و مواهب لطائف توفیقات ربانی ، نثار
 آن عزیز باد به محمد وآله صلی الله علیه وآله و صبحه - کل نفس ذائقة الموت^{۴۳} .
 ضاذه و لامعقب لحکمه .

اجتماع من خلیلین فرفه وکل الذی دون الفراق قلیل
 افتراق لواحد بعد واحد یدل علی ان لایدوم خلیل

ای عزیز ، اگرچه رسم قدیم است که صدمات تلهب نیران فراق و سطوت لشکراحران و افتراق و حوادث مصائب تأسف بدلها خطف می کند ، ولی مخصوصان عنایت نور یقین را هر ساعت از توقیع عسی ان تکرهوا شیئا وهو خیر لکم^{۴۴} خبر می رسد و از ایمای و لنبلونکم حتی نعلم المجاهدین منکم والصابرین ، اطمینانی می نماید و از بشر الصابین^{۴۵} ، بشارتی مطالعه می کنند و از اشارت حدیث رسول (ص) لا اله الا الله بحفۃ المؤمن ، ترویحی می یابند و از قربت منازل و احوال قبر ، عبرت می اندوزند و از تعلقات امور فانی دنیا بیشتر کناره می جویند و در پنج روز عمر فقیر قصیر فانی که ایام مهلت است ، ادای حقوق خداوند و بندگان وی را غنیمت بشمارند :

راه بر مرگ است و منزل پیش گیر	چاره این راه مشکل پیش گیر
برک دنیا گیر و کار مرگ ساز	راه پس و دولت آن را برگ ساز
حون جنین در کار مشکل مانده ای	روز و شب میری ، چه غافل مانده ای
این زمان کن کار را بر رسته نو	زانکه چون مردی بمانی بسته تو
سه نواند بلا شک کار کرد	کار اینجا بایدت ، تیمار کرد

ایزد تعالی فضای ساحات قلب آن عزیز را به ضیای اشعه انوار صبر و رضا و اسعادت منور گرداناد و در روز قیامت ، یوم یفر المرء من اخیه و امه و اییه^{۴۶} از ثواب بی نهایت صابران معروم مکناد بمنه و کرمه - انه قریب مجیب ، والسلام علی من اسع الهدی^{۴۷} .

۳ - در معرفی ارادات مندی یکی از امراء

بسم الله الرحمن الرحیم و سلام علی عبادہ الذین اصطفی^{۴۸} . اللهم اجعلنا من المتوکلین علیک و هدینا و انصرنا -

حامل این رقعہ از منظوران نظر ماست - من احبہ فقد احبنا و من اکره فقد اکرنا و من اسبعه فقد اسبعنا و من البسه فقد البسنا و من نصره فقد نصرنا - والسلام علی من اتبع -
نهدی^{۴۹} .

عسی ان تکرهوا شیئا وهو خیر الکم - ای عزیز ، ان الله یجرب عبدالمؤمن
 البلاء كما یجرب احدکم الذهب بالنار - چنانکه راحت و گنج نعمت دنیوی است که
 ماضی آن جمله فنا و زوال است ، همچنین محنت و رنج است ولی این نعمت اخروی
 است که ثمره آن خلعت کرامت و دار بقاست - امراض بحقیقت صابون عنایت است که
 جامه مؤمن را از اوساخ جرایم و انجاس عزایم پاک سازد و روح قدسی را خلعت
 رضا و نعمت رحمت می پوشاند و رنجوران درد اشتیاق و مهجوران بادیۀ فراق را بجانب
 رب می رساند - پس عاقل از نعمت رنجوری شکایت نکند و صبر و شکیبایی دارد و
 حجب از جفای دوست نیست دنیایی دشمن حکایت نکند. والسلام علی من اتبع -
 لهدی .
 (پایان)

حواشی

۱- چاپ در ضمائمه تذکره شیخ کججی، تهران ۱۳۲۷ ش.

۲- نسخ عکسی موجود در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

۳- غیر از پاغلی در ناحیه مانسهره (Man schreh) در بخش هزاره واقع در استان سرحدی

پاکستان - ر - ک تواریخ هزاره مؤلفه محمد اعظم چاپ لاهور در سال ۱۸۷۴ م.

۴- قرآن مجید سوره ۸۲ آیه ۳

۵- ایضاً ۱۲ : ۶

۶- ۱:۶۵

۷- ۴۷:۲۰

۸- ۴۱:۲۲

۹- ۴۰:۱۷

۱۰- ۲۰:۱۲

۱۱- ۱۸۷:۳

۱۲- ۷۲:۸

۱۳- ۷:۳۰

۱۴- ۳:۱۵

۱۵- ۹:۸۶

۱۶- ۲۲۷:۲۶

۱۷- ۳۰:۵۳ - ۱۷:۱۸

۱۸- ۲۰:۵۷

۱۹- ۹۰:۱۶

۲۰- ۸۸:۲۶

۲۱- ۶۱:۱۱

۲۲- ۱۰۷:۱۱

۲۳- ۳۱:۴۷

۲۴- ۵۳:۴۱

۲۵- در رساله فتویه خود نیز سید علی همدانی کیفیت نماز حقیقی بر همین نحو بیان گردیده

است - ر - ک متن در نشریه معارف اسلامی سازمان اوقاف تهران شماره ۱۰ و ۱۱ و ۱۲ با مقدمه مصحح

مکتوبات.

۲۶- قرآن ۹: ۶۷

۲۷- ۴۳: ۴۳

۲۸- ۱۲: ۱۸

۲۹- ۲: ۲۰۴

۳۰- ۲: ۲۰۶

۳۱- ۲۶: ۲۰۵ الی ۲۰۷

۳۲- ۴۹: ۱۱

۳۳- ۲۹: ۶۹، ۶۴: ۱۱

۳۴- ۶: ۴۴

۳۵- ۲: ۲۷۲

۳۶- ۵۹: ۸

۳۷- منجمله ۹: ۶۲

۳۸- ۹: ۱۰۸

۳۹- ۱۸: ۲۸

۴۰- سوره عصر ۱۰۳

۴۱- متاوین ذیلی مکتوبات چهارگانه از مصحح می‌باشد

۴۲- قرآن ۸: ۲۰۵

۴۳- منجمله ۲۹: ۵۷

۴۴- ۲: ۲۱۶

۴۵- ۲: ۱۰۵

۴۶- ۸۰: ۳۴-۳۵

۴۷- ۲۷: ۵۹

دکتر امیر محمود انوار

گروه آموزشی زبان و ادبیات عربی

(هو الفتح العليم)

ایوان مدائن از دیدگاه دو شاعر نامی تازی و پارسی بحتری و خاقانی

حَضَرْتُ رَحْلِيَّ الْهُمُومُ فَوَجَّهْتُ إِلَى الْبَيْضِ الْمَدَائِنِ عَنِّي^۱

خیمه زد غم بر سرایم زان شدم بیرون و کرد^۲

اشترم زی کاخ اسپید مدائن رهبری

هان ای دل عبرت بین از دیده نظر کن هان

ایوان مدائن را آئینه عبرت دان^۳

یکی از بناهای زیبا و با عظمت باستانی ایران زمین، طاق کسری است که از دیرباز در برابر حوادث روزگار بجا مانده، و پیوسته از عظمت و شوکت و جلال و کمال تمدن این سرزمین و قدرت و بزرگی شاهان ایران در عهد باستان سخن می گوید.

۱ - بیت یازدهم قصیده سینه ، دیوان البحتری ، بتحقیق ، حسن کامل الصیرفی -
المجلد الثاني ص ۱۱۵۳ ، ذخائر العرب ، دارالمعارف .

۲ - ترجمه منظوم از دکتر علی اصغر حریری ، مجله یغما ، شماره ششم سال ۱۴۴۱

۳ - مطلع قصیده خاقانی .

گروهی از مورّخین و خاورشناسان بوصف تیسفون، پایتخت عظیم و باشکوه شاهان ساسانی پرداخته، و وضع ایوان کسری را در نوشته‌های خود بخوبی بیان کرده‌اند. «پرفسور آرتور کریستن سن» در کتاب گرانهای خود بنام «ایران در زمان ساسانیان» گوید^۱:

«تیسفون» پایتخت دولت شاهنشاهی، و مقرّ شاهنشاه، در عهد خسرو اول، بمنتهای وسعت خود رسید. تیسفون نام بزرگترین شهر از چند آبادی بود، که مجموع آنها را معمولاً «شهرها» یا بزبان سریانی «ماحوزه» می‌خواندند و گاهی (ماحوزه ملکا) یعنی («شهر پادشاه») می‌نامیدند. و گاهی (مدیناتا) یا «مدینه» می‌گفتند. و همین لفظ است که عرب آن را بصورت (المداائن) پذیرفته است. و چنین می‌توان حدس زد که این نامهای سامی ترجمه یک نام پهلوی ظاهراً (شهرستان) بوده است که در منابع ما محفوظ نمانده.

مشهورترین بنائی که پادشاهان ساسانی ساخته‌اند «طاق کسری یا ایوان کسری» و هنوز ویرانه آن در محله اسپانبر موجب حیرت سیّاحان است. ساختمان این بنا را در داستانها به خسرو اول نسبت داده‌اند. بعقیده^۲ هرتسفلد طاق کسری را از بناهای عهد شاپور اول باید دانست اما ریتز روایات متداوله را تأیید کرده است و گوید طاق کسری بارگاهی است که خسرو اول بنانهاد. مجموع خرابه‌های این کاخ و متعلقات آن مسافتی بعرض و طول ۴۰۰ × ۳۰۰ متر را پوشانیده است در این مسافت آثار چند بنا دیده می‌شود. علاوه بر طاق کسری عمارتی است در فاصله ۱۰۰ متری در مشرق طاق و تلی که مشرف به (حریم کسری) است. در سمت جنوب طاق کسری در جانب شمال ویرانه‌هایی است که در زیر قبرستان جدید پنهان شده. طاق کسری قسمتی است از کل عمارات که اثر قابل توجهی از آن باقی است. تمامی این بنا که متوجه به شرق است و ۲۸/۲۹ متر ارتفاع دارد دیواری بوده است بی پنجره لکن طاقناهای بسیار و ستونهای برجسته و طاقهای

۱ - پرفسور آرتور کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی ص ۴۰۸

کوچک مرتب به چهار طبقه و دیواری (دهلیزی) داشته است و نظیر آنرا باید در بلاد شرق که نفوذ یونانیان در آن راه یافته خاصه در پالمور جستجو کرد . نمای عمارت شاید از ساروج منقش یا سنگهای مرمر یا چنانکه بعضی از نویسندگان جدید ادعا کرده اند از صفحات مسین زراندود و سیم اندود پوشیده بوده است .

تا سال ۱۸۸۸ نما و تالار بزرگ مرکزی برپا بود اما در آن سال جناح شمالی خراب شد و اکنون جناح جنوبی نیز در شرف انهدام است . در وسط این جلوخان دهانه طاق بزرگ بیضی شکل نمایان است که عمق آن تا آخر بنا پیش می رفته است . این تالار که ۲۵/۶۳ متر پهنا و قریب ۴۳/۷۲ متر درازا دارد بارگاه شاهنشاه بوده است . در پشت هر یک از جناحین نمای عمارت پنج تالار کوتاه تر که طاقهایی در بالای آن دیده می شود موجود بوده و از بیرون بوسیله دیوار بلند بسته می شده است . در عقب دیواری که حد غربی عمارت است ، ظاهراً تالار مربعی در وسط بوده که دنباله تالار بار شمرده می شده و دو طاق کوچکتر در طرفین آن وجود داشته است . تمام دیوارها و سقف ها از آجر بوده و ضخامتی فوق العاده داشته است . در حفاریهای جدیدی که آلمانها کرده اند چند قطعه تزیینات گچ بری و غیره از عهد ساسانی بدست آمده است .

طاق کسری که مقر عادی شاهنشاه بود بنایی بود از لحاظ ساختمانی تاحدی ساده ، لکن حیرت و اعجاب نظارگان در برابر این بنا بیشتر بعلت عظمت و شکوه و ضخامت اضلاع آن است تازیانی کلیات و جزئیات آن . ابن خردادبه گوید « کاخ کسری در مدائن از همه بناهایی که با گچ و آجر ساخته شده است بهتر و زیباتر است » و بیتی چند از قصیده « بختی را که در وصف این ایوان سروده نقل می کند » ایوان از شگفتی بنا پنداری شکافی است در پهلوی کوه بلند . کوهی رفیع است که کنگره هایش بر قلل رضوی و قدس مشرف است . کسی نداند که آدمی آنرا برای آرامگاه جنتیان ساخته است یا جن برای آدمی بنا کرده است .

قبل از اینکه بشرح و مقایسه قصیده سینه بختی یا لوح عبرت خاقانی پردازم

لازم می‌دام جهت مزید اطلاع خوانندگان اربهند ستمه‌ای از شرح حال و طرقی از احوال ایندو سخنور نامی را بیاورم .

شرح حال بهتری

سال ۲۰۶ (هـ. ق) در شهر منیج از توابع شام پسری پا بعرضه وجود نهاد که او را (ولید) نامیدند و کنیه‌اش را ابو عباده قرار دادند .

ابتدا به نام « ولید » مشهور بود و چون شاعری سرآمد گشت در عالم علم و ادب به « بُحتری » معروف گردید . او این نام را از یکی از اجدادش که « بُحتر » نام داشت گرفت . ولید بن عبید بن یحیی معروف به بُحتری از سوی پدر قحطانی و مادر شیبانی است . مورخان از برایش سلسله نسبی ذکر می‌کنند که بقوم طیّء منتهی می‌گردد . بُحتری خود در اشعار فراوانی بدین موضوع اشاره کرده است . و ابیات زیر که در فخر سروده از آنجمله است .

إِنَّ قَوْمِي قَوْمٌ أَلْشَرِّفِ قَدِيمًا وَحَدِيثًا : أَبْوَةٌ وَ جُدُودًا
ذَهَبَتْ طِيَّءٌ بِسَابِقَةِ الْمَجْدِ دِ عَلَى الْعَالَمِينَ بِأَسْأَ وَ جُدُودًا^۱

اما در اینکه مادرش از شیبان است تاریخ مخفی نرانده و تنها خود این موضوع را بر ما روشن ساخته است .

أَعْمُرُو بَنَ شَيْبَانَ وَ شَيْبَانُكُمْ أَبِي
إِذَا نَسَبَتْ أُمِّي وَ عَمْرُكُمْ عَمْرِي^۲

۱ - ایندو شعر بترتیب ابیات ۱۴ و ۱۸ قصیده‌ای را تشکیل می‌دهند که بهتری در فخر سروده است و مطلع آن چنین است :

انما النی أن یكون رشیدا فانقصا من ملأه أو فزیدا

۲ - این شعر بیت ۱۱ از قصیده ۱۶ بیتی رائیه‌ای را تشکیل می‌دهد که بهتری آنرا در مدح ابوالعمر اسماعیل بن بلبل سروده است و مطلع آن چنین است :

نهی الی الایام تقلیلها وفری وخذلالها ای ان سمتها نصری

از این رو که نسب قبیله مادرش شیبان به ربیعیه سپس به عدنان می‌رسد قوم ربیعیه را
دائیان خود می‌شناسد و می‌گوید:

أَسَيْتُ لِأَخَوَالِي : رَبِيعَةَ إِذْ عَقَّتْ

مصایفها مِنْهَا و أَقْوَتُ رُبُوعَهَا^۱

منبج شاهد ولادت او گشت و آن شهرست در شمال شرقی حلب در جانب غربی
فرات .

یاقوت در کتاب معجم البلدان درباره این شهر چنین گوید: « منبج شهرست بزرگ
و وسیع بانیکوئها و روزیهای فراوان . در سرزمینی گسترده و باز که گرداگردش را دیواری
سنگین فرا گرفته است . ساکنانش از آب قنات‌های جاری سیراب می‌گردند . و در
خانه‌های خود چاه‌های آب حفر نموده‌اند و از آنجا که آب آن چاه‌ها گوارا است بیشتر از
آن آب می‌نوشند^۲ » .

بختی در منبج بفرات گرفتن علم و ادب پرداخت و پیوسته بحفظ قرآن و نظم و نثر
بلیغ عرب عنایت می‌ورزید . احکام دین و سنت پیغمبر را آموخت و طرفی از علوم لغت
و تاریخ و انسب عرب را یاد گرفت . در این هنگام بود که اشعارش شیوا و روان گشت .
ملکه شعر سرائی‌ا و موهبتی الهی بود . او هم در بخاطر سپردن شعر و تکرار آن کوشید
تا این امر غریزی را با اکتساب نیکوتوانی بیشتر بخشد .

گروهی از مورخان بر آنند که بختی در منبج مدح بقالان می‌نموده است و دکتر
احمد بدوی قول مورخان را رد کرده می‌گوید: « در این روایت شک است زیرا بختی

۱ - اقوت - خالی از سکنه گشت . المصایف - ده‌ها و قلعه‌ها و قصرها بیلا تگاهها ، این

شعربیت ۱۹ از قصیده‌ای است عینیه که بدان « المتوکل علی الله » را مدح کرده‌ست و بدین
مطلع می‌باشد .

مفی النفس فی أسماء لو تستطیعها بها وجدها من غادة و ولوعها

۲ - معجم البلدان ۸: ۱۶۹

در عرضه نمودن شعر چون گذشتگان خود به و آنان شعر خود را در بازارها برپایز و بادبجان فروشان عرضه نمی کردند تا بختی بدانان اقتدا کند . و ازاینرو که نظر او در سرودن شعر دریافت پاداش وصله بوده است سبزی فروشان را ثروتی که شاعر چشم بدان دوزد در دست نبوده است حال آنکه شاعری توانست مدح والیان هاشمی شهرمنج کرده نزد آنان بمال و منالی رسد^۱ .

ولی بعقیده بنده با احتمال قوی گفته مورخان به حقیقت نزدیک است . زیرا که شعر هیچ شاعری در ابتدا کامل و عالی نیست و شاعران چون سرودن شعر پردازند آنرا بر دیگران عرضه کنند . و ازسوی دیگر چون میل تکسب دارند گاه ممکن است برای بدست آوردن مایحتاج زندگی خود مدح افراد فرومایه ای را گویند و از آن اندک روزی دریافت نمایند . برای مثال می توان ابن رومی و شعرای دیگر چون خطیبه را نام برد که برای بدست آوردن توشه ای اندک از مدح افراد گمنام و پائین رتبه رومی گردانند .

بهر حال بختی این موهبت شعری خدا داد را در روح خود یافت و بر آن شد که آئینه طبعش را بیاری دستی خیر و کار آزموده صیقل دهد .

ازاینرو بارسفر بر مرکب اغتراب از دیار نهاده ب جستجوی ابوتمام رهسپردشت و بیابان گشت و شهرها را یکی پس از دیگری پشت سری گذاشت .

ابوتمام در حصص بر کرسی نقد شعر تکیه می زد و شاعران اشعار خود را بر او عرضه می کردند در آن هنگام که بختی بعزم حصص و دیدار ابوتمام ره می سپرد به حلب فرود آمد و بدختی « علوه » نام دل بست .

بختی در اشعار خود از علوه نام برده است و در قصیده ای که در مدح احمد بن دینار بن عبدالله سروده است چنین گوید :

اِذَا عَطَفْتَهُ الرِّيحُ قُلْتُ الْفَاتَةِ

لِـ «مَلَوَةٍ» فِي جَادِيهَا الْمُتَعَصِّفِ

۱ - البختی بقلم الدكتور احمد بدوی ص ۲۵ .

۲ - دیوان بختی ۲ ص ۹۸۱

ودر قصیده راثیه‌ای که در مدح متوکل سروده گوید :

هَلْ دَيْنٌ عَلَوَةٌ يُسْتَطَاعُ فَيُقْتَضَىٰ

أَمْ ظُلْمٌ «عَلَوَةٌ» يَسْتَفِيقُ فَيُقْصَرُ؟^۱

دکتر احمد بدوی در شرح حال بختری گوید « تاریخ درباره علوه و خانواده اش
سخنی ترانده لیک (ابن بطلان) طیب در نامه‌ای که در سال ۴۴۰ هجری به هلال بن
محسن صابی نگاشته از خانه علوه نام برده است .

حال آیا این خانه دارای مقامی اجتماعی بوده که با گذشت زمان نامش بجا مانده
یا برخورد و ارتباط بختری بعلوه باعث شهرت او گشته است؟^۲

لیک بعقیده بنده تاریخ از علوه نام برده است زیرا یاقوت حموی درباره علوه
و خانه او سخن گفته است و سخن گفتن درباره خانه علوه تنها به ابن بطلان منحصر نمی باشد
یاقوت گوید « وفی وسط البلد دار علوه صاحبة البختری »^۳ بختری در شعرش بعضی از
صفات و خصوصیات علوه را برای ما بیان می کند . مثلاً در آنجا که می گوید :

بَيْضَاءُ يُعْطِيكَ الْقَضِيبُ قَوَامَهَا

وَيُرِيكَ عَيْنَيْهَا الْغَزَالُ الْآحُورُ

تَمْشِي فَتَحْكُمُ فِي الْقُلُوبِ بِدَلَّهَا

وَتَمِيسُ فِي ظِلِّ الشَّبَابِ تَخْطُرُ^۴

و در جای دیگر چنین سراید :

۱ - دیوان بختری ج ۲ ص ۱۰۷۰

۲ - البختری بقلم احمد بدوی ص ۲۶

۳ - دیوان البختری جلد ۱ ص ۳۷۶

۴ - این دو شعر ابیات ۵ و ۶ قصیده راثیه‌ای را تشکیل می دهند که بختری آن را
در مدح متوکل سروده است بدین مطلع :

أخفى هوى لك فى الضلوع وأظهر
والأم فى كمد عليك وأعذر

مُهَنْتَهَفٍ يَعْطِفُ الْوَشَّاحَ عَلِيًّا
 ضَعِيفٍ مَجْرَى الْوَشَّاحِ مُنْهَضِمِهِ
 يَجْذِبُهُ الثَّقَلُ حِينَ يَنْهَضُ مِنْ
 وَرَائِهِ وَالْخُفُوفُ مِنْ أَمَمِهِ

این عشق و مهر پیوسته در قلب شاعر جا داشت و او همواره مشتاق بازگشت به
 ، بود و پیوسته با اشتیاق فراوان دورانی را که بامعشوق خود در حلب سپری کرده
 یاد می کرد و این دوری اثری عمیق در غزلش نهاد .

بختری رحل اقامت در حصی افکند . و شعرش را بر ابوتمام عرضه کرد . ابوتمام
 ت شاعری را در سپای او نگریست و او را شاعری با ذوق یافت . از این رو توجهش
 جلب شد و از داشتن شاگردی چون او خشنود گردید .

بختری از آن پس پیوسته با ابوتمام همراه بود . ابوتمام هم از توجیه و شرح
 نص سخن بر او فروگذار نمی کرد و تاریخ بعضی از درس های این دورا بیاد دارد .
 ی در دوران حکومت « واثق » خلیفه عباسی به بغداد و سامرا سفر کرد و همچون
 تنگان خود بعرضه کردن شعر بر بزرگان و رجال دربار پرداخت .

فکر بر قرار کردن رابطه با محمد بن عبدالملک زیات را در سر پروراند و قصیده ای
 -ح او سرود و بلاغت او را ثنا گفت . تا بدانجا که در نویسندگی او را بر عبدالحمید
 ب برتری داد .

بختری در سرودن این قصیده دقت و نازک طبعی را بنهایت رساند . زیرا آمال
 ، خود را بر آن پایه بنانهاد و بخاطر دیدار محمد بن زیات این راه طولانی را رهسپار
 ، بود . و این قصیده از آرزو و خوشبینی و امیدی که در قلب شاعر جریان داشته سخن
 رید .

بَا نَدِيمِيَّ بِالسَّوَابِجِيرِ : مِنْ وَدٍّ
 بِنِ مَعْنٍ وَبُخْتَرِ بْنِ عَتُودٍ

أَطْلُبُ ثَالِثًا سِوَايَ فَلَانِي
 رَابِعُ الْعَيْسِ وَالْدُّجِي وَالْبِيدِ
 لَسْتُ بِالْوَاهِنِ الْمُقِيمِ وَلَا أَلْقَا
 ثَلِثَ يَوْمًا : إِنَّ الْغِنَى بِالْجُدِّ
 وَإِذَا اسْتَصْعَبَتْ مَقَادَهُ أَمْرٌ
 سَهَّلَتْهَا أَيْدِي الْمَهَارَى الْقُودِ
 حَامِلَاتٍ وَفَدَّ الثَّنَاءُ إِلَى أَبْنِ
 لَحَجَّ صَبَّ إِلَى ثَنَاءِ الدُّفُودِ

در همین هنگام مرگ واثق را درمی یابد و چون متوکل بر سرِ خلافت تکیه می زند
 ن زیات را از کار برکنار می کند و ارتباط بحتری با ابن زیات دیری نمی پاید .
 ولی ارتباط با خلیفه متوکل او را میسری گردد و به بلندترین درجه ای که شاعری
 رزمان او آرزوی رسیدن بدان را می کرده است نائل می آید .
 بحتری برای متوکل به تبلیغ دینی پرداخته در قصائدش از شرح دینداری و مقام
 فیع و محبوبیت خلیفه در قلبهای مردم فروگذار نمی کند .
 از اینرو شاعر ما زبان خلیفه گشته و بنگاشتن اعمال و خواستهای او می پردازد .
 و کل هم او را در سفر به دمشق و بازگشت از آن ملتزم رکاب خود می گرداند و شبانگاهان
 او بمنادمت می نشیند .

۱ - السواجیر - نام رود مشهوری که در سنج و سوریه جریان دارد . المهاری -
 جمع مهریه و آن ناقه ایست منسوب به بنی مهره بن حیدان و بنی مهره قبیله ایست از اعراب
 که داشتن شتران نیکو مشهور است . القود جمع القواد - گردن دراز . ابلج - تابناک و درخشان .
 این اشعار ابیات ۹ تا ۱۴ قصیده دلیله ای را تشکیل می دهد که بحتری در مدح محمد بن
 عبدالملک الزیات سروده است و مطلع آن چنین است :

بعضی هذا العتاب والتفئید لیس ذم الولاء بالمحمود

بختری با فتح بن خاقان مشاور و ندیم خلیفه رابطه محکمی برقرار می کند و این پیوند
 ل ۱۵۰ سال که از بهترین دوران زندگی اوست روز بروز استوارتر می گردد . تا اینکه
 ل در مجلسی که بختری هم در آن حضور داشته کشته می شود . شاعری گریزد و جان
 لدری برد . و گویند که هنگام فرار با ضربت شمشیری پشتش مجروح می گردد و اثر
 ربه در سراسر زندگی در بدن او باقی می ماند . این واقعه بختری را می انگیزد تا
 های در رثاء متوکل بسراید و در آن به توطئه و ارتباط ولیّ عهد با قاتلان ترک
 ، اشاره کند .

بختری همواره وفاداری کامل بممدوحین گذشته خود را یاد می کرد و سعادت و
 را که در عهد متوکل و فتح بن خاقان داشت بخاطری آورد و اندوه سراسر وجودش
 ای گرفت .

اکنون احتیاج او را بمدح کسی که قابلیت مدح را ندارد و ای دارد . از اینرو
 و علی بن یحیی ارمی می گوید :

أَمِنْ بَعْدِ وَجْدِ الْفَتْحِ بِي وَغَرَامِي
 وَمَنْزِلَتِي مِنْ جَعْفَرٍ وَمَكَانِي
 أَكَلْتُ مَدْحَ الْأَرْمَنِ عَلَى الَّذِي
 لَدَيْهِ مِنْ الْبَغْضَاءِ وَالشُّنَّانِ
 نَدِيمِي لَا زَالَ السَّحَابُ مُوَكَّلًا
 يَجُودُ كَمَا بِالسَّحْرِ وَالْهَاطِلَانِ
 فَلَوْ كَانَ صَرَفُ الدَّهْرِ حُرًّا عَدَا كَمَا
 إِلَيَّ وَمَا نَاصَا كَمَا وَعَدَانِي

برکامه اشاره ای که شاعر در رثاء (متوکل) بتقصیر (منتصر) می کند نمی تواند
 ر خلافت خود را دور نگاهدارد . زیرا در آن ایام شعر در کنف رایت خلافت
 بوده . پس عزم پیوند با (منتصر) کرده قصیده ای براو فرو می خواند و در آن عدل

و عفو جمیل اورا می ستاید .

بعد از (منتصر) مدتی ملازم درگاه (مستعین) می گردد و باب دوستی را با او می گشاید . لیک این دوستی پا برجا و استوار نبوده است . چه در طول چهار سالی که (مستعین) بر تخت خلافت تکیه می زند جز چهار قصیده در مدح او نمی سراید و حال آنکه در این مدت (مستعین) بشعر او دل باخته بود و آنرا بی نهایت نیکو می دانست .

ابن خلکان از قول میمون بن هارون نقل می کند که میمون ، احمد بن یحیی بن داود بلاذری ، تاریخ نویس مشهور را دیده از او عقیده مستعین را نسبت به شعر بختی جویا می شود . بلاذری پاسخ می دهد من از جمله مجلس نشینان درگاه مستعین بودم . شعرا قصد او می کردند و مستعین بدانها می گفت شعری را نمی پذیرم مگر این که همانند شعر بختی در مدح متوکل باشد آنجا که گوید :

فَلَوْ نَ مُشْتَا قًا تَكَلَّفَ فَوْقَ مَا

فِي وَسْعِهِ لَمَشَى إِلَيْكَ الْمُنْبَرُ^۱

چون (معتز) پسر (متوکل) بر تخت خلافت تکیه می زند بختی شاد می گردد . چه بعد از قتل پدر دل بهمر پسر می بندد و پیوسته دل از امید رسیدن معتز بتخت و تاج سرشاری دارد و چون معتز بخلافت میرسد بختی هم به مال و منالی که می خواست دست

۱ - این شعر بیت ۲۷ قصیده راثبه ای را تشکیل می دهد که بختی در مدح متوکل

سروده است . ابو هلال عسکری آنرا در دو جا از کتاب الصناعتین آورده است (و چنین گوید) :

« وَمَنْ نَقَلَ الْمَعْنَى مِنْ صِفَةِ الْإِلَى صِفَتِ الْآخِرَى الْبَحْتَرَى فَانَّهُ قَالَ فِي الْمَتَوَكَّلِ » :

ولو نَ مُشْتَا قًا تَكَلَّفَ غَيْرَ مَا فِي وَسْعِهِ لَسَعَى إِلَيْكَ الْمُنْبَرِ

آخذه من قول العرجی فی صفة نساء :

لو كان حيا قبلهن ظعانا حی الحطيم وجوههن وزنم

(کتاب الصناعتین ص ۲۰۱)

(دیوان بختی ص ۱۰۷۲)

می‌یابد. مستعین را هجوی گوید زیرا او از جمله باژان و نزدیکان متوکل است و مستعین را بانتهام از ظالم برمی‌انگیزد و خود از پرداخت خراج معاف می‌گردد.

بحتری تنها با خلفا و وزراء مرتبط نبود، بلکه با طایفه‌ای بزرگ از والیان و امراء فرماندهان لشکری و رؤسای کشوری و نویسندگان و مدیران دیوان ضیاع و جمع‌آوران راج ارتباط داشت.^۱

او بخاطر سرودن اشعار نیکو به عطایای جزیل نائل می‌گشت. تا بدانجا که صله‌های زاردیناری می‌گرفت. باری فتح بن خاقان را مخاطب ساخته چنین می‌سراید:

هَلْ الْأَمِيرُ مُجِيدٌ فِي تَفْضُلِهِ
فَمُنْجِزٌ لِّيَ فِي الْأَلْفِ الَّذِي وَعَدَا^۲

و در باره خلیفه معتز گوید:

وَمَا أَلْفٌ بِأَكْثَرَ مَا أُرْجَى
وَأَمَلٌ مِنْ نَدَاكَ إِذَا تَوَالَى

بحتری در آن زمان که در سلک نزدیکان متوکل و فتح بن خاقان بود در سرّ من^۳ با بصری برد و گاهگاه به منبج رفت و آمدی کرد. همین‌گونه در ایام معتز چون قصد سفر کرد از او اجازه می‌گرفت و این چند بیت که برای دو ماه مرخصی سرورده از آن است:

هَلْ أَطْلَعَنَّا عَلَى الشَّامِ مُبَجَّلًا

فِي عَزِّ دَوْلَتِكَ الْجَدِيدِ الْمُونِي^۴

۱ - مخصوصاً وزیر متوکل بنام فتح بن خاقان و آل طاهر و آل حمید بن عبدالحمید بی و آل سهل.

(الجدید فی الادب العربی ج ۶ ص ۷۵۰)

۲ - این شعر بیت ۲۷ از قصیده ۳۰ بیتی می‌باشد که شاعر آنرا در مدح فتح بن خاقان ه است بدین مطلع:

لأمعن على الشوق الذي غريت به الجوانح والبين الذي أفدا

(دیوان بحتری ص ۲ ج ۲ ص ۲۸۲)

شَهْرَانِ إِنْ يَسَّرْتَ لِذَنبِي فِيهِمَا
كَفَلَا بِالْغَفَةِ شَمَلِي الْمُنْفَرِقِ
قَدْ زَادَ فِي شَوْقِي الْغَمَامُ وَهَاجَنِي
زَجَلُ الرِّوَاعِدِ تَحْتَ لَيْلٍ مُطْرِقِ^۱

و چون پیر و ناتوان گردید رحل اقامت در منبج فرود آورد و مانده زندگی را در آنجا سپری کرد تا سرانجام در سال ۲۸۴ بعد از ۷۸ سال زندگی خاک منبج را در آغوش کشید که .

« مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نَعْبُدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى^۲ » .

قصیده سینیه بحتری

یکی از قصائد شیوا و استوار بحتری قصیده‌ای است که در وصف ایوان مدائن و بیان عظمت دولت ساسانی وجود و کرمی که از طرف پارسیان بر تازیان رفته است سروده . این قصیده دارای ۵۶ بیت است و از نوادر اشعار عرب بشمار می آید و مطلع آن چنین است .

صُنْتُ نَفْسِي عَمَّا يُدْتَسُّ نَفْسِي
وَتَرَفَعْتُ عَنْ جَدَا كُلِّ جَبَسِي^۳

قصیده سینیه بوسیله دانشمند عالیقدر جناب آقای دکتر احمد مهدوی دامغانی به نثر فارسی^۴ و بهمت والای آقای دکتر علی اصغر حریری بشعر فارسی ترجمه شده است .

۱ - دیوان بحتری ، حسن کامل صیرفی ، ج ۲ ص ۱۴۸۴

۲ - آیه ۵۵ سوره طه

تذکر = در تنظیم شرح حال بحتری بیشتر از کتاب (البحتر) اثر دکتر احمد احمد بدوی استفاده شد .

۳ - دیوان البحتری ، حسن کامل الصیرفی ج ۲ ص ۱۱۵۲

۴ - مجله یغما ، آقای حبیب یغمائی ، شماره اول ، فروردین ۱۳۴۱ ، سال پانزدهم ص ۲۷

ودر مجله یغما^۱ بطبع رسیده . از این رو دیگر لزومی به ذکر ترجمه خود ندیدم .

ادیب محترم جناب آقای دکتر محمد جواد شریعت هم در کتاب آئینه^۲ عبرت که شرح^۳ قصیده^۴ ایوان مدائن خاقانی است ، دو ترجمه^۵ منثور و منظوم مذکور را آورده اند . ضمناً باید خاطر نشان کنم که فاضل ارجمند جناب آقای دکتر احمد ترجانی زاده در کتاب « تاریخ ادبیات عرب از دوره^۶ جاهلیت تا عصر حاضر^۷ » و در مقاله ای که تحت عنوان « تأثرات خاقانی از شعرای تازی » در نشریه^۸ دانشکده^۹ ادبیات تبریز بطبع رسانده اند^{۱۰} ، درباره^{۱۱} خاقانی و بحر ی با مجاز ، سخن رانده اند .

و این نکته را هم باید در نظر داشت که قبل از بحر ی بعضی از شعرای تازی درباره^{۱۲} ساسانیان و ایوان مدائن شعر سروده اند ، و یا لاقلاً نام شاهان ساسانی یا پایتخت ایشان را براه مثال در اشعار خود آورده اند . از آنجمله عنتره^{۱۳} بن شداد عبسی شاعر مشهور جاهلی را در مدح خسرو انوشیروان قطعه ای است بدین مطلع :

یا أيها الملك الذی راحته قامت مقام الغیث فی أزمانه^{۱۴}

واعشی میمون بن قیس را قصیده ای بدین مطلع است :

أنوی و قصر لیلة لیزودا ومضی وأخلف من قتيلة موعدا^{۱۵}

گروهی از بزرگان و شعرا بعد از خرابی برای این ایوان گذشته اند مثلاً^{۱۶} حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام برای این ایوان می گذرد و این بیت اسود بن یعفر را می خواند که

۱ - مجله یغما ، شماره ششم : شهریور ۱۳۴۱ ، سال هانزدهم ص ۲۶۳ .

۲ - آئینه عبرت ، دکتر محمد جواد شریعت ، از انتشارات دانشگاه اصفهان ص ۲۶۷

۳ - تاریخ ادبیات عرب از دوره جاهلیت تا عصر حاضر ، دکتر احمد ترجانی زاده ،

ص ۲۶۷

۴ - تأثرات خاقانی از شعرای تازی - نشریه دانشکده ادبیات تبریز - سال دهم -

شماره تابستان ص ۱۱۴-۱۱۵

۵ و ۶ - متن کامل این دو شعر در ص ۱۹ و ۲۰ آئینه عبرت آمده است .

جرتِ الرِّيحِ علی مکانِ دیارِهم فکأنّما كانوا علی میعاد^۱
 ابنِ مَفْتَعٍ از برابرِ قصرِ ساسانیان می‌گذرد و به بیت «أحوص» تمثّل کرده می‌گوید:
 یا بیتِ عانکة الدّی اتعزل حذر العدی و به الفؤاد موکّل^۲
 أصبحتُ أمْنَحک الصدود وإنّنی قسماً إلیک مع الصدود لا میل
 و ابونواس چند روزی در مدائن رحل اقامت می‌گسترد و قطعه‌ای بدین مطلع^۳
 می‌سراید .

ودارندای عطّلوها وأدجلوها بها أثر منهم جدید و دارس
 شاعران بعد از بختی هم دربارهٔ ایوان مدائن بطریق مثال سخن رانده‌اند از آن
 جمله ابنِ حاجب را قطعه‌ای است بدین مطلع :
 یا مَنْ بناه بشارق البیان اتّسیتْ صنْعَ الدّهرِ بالإیوانِ
 و شرف الدّین عمّاد بن سعید الصفهانی البوصیری در قصیدهٔ معروف «برده»
 (الکواکب الدّریّة فی مدح خیر البریّة) گوید:

یومٌ تفرّس فیهِ الفرسُ أنّهم
 قد أنذروا بحُلُولِ البؤسِ و النّقمِ
 و بات ایوان کسری و هو منصدع^۴
 کَشَمَلِ أصحابِ کسری غیرِ مُلْتَمِیمِ
 و جمیل صدقی الزّهاوی شاعر ذونسانین عراقی بفارسی چنین سروده
 شکافی که بینی تو در طاق کسری
 دهانی است گویند بقا نیست کس را^۵

۱ و ۲ و ۳ - برای اطلاع بیشتر به مقاله آقای دکتر مهدوی - یغما - مراجعه شود.

۴ - دیوان البوصیری ، تحقیق محمد سید کیلانی - مصر . ص ۱۹۴

۵ - به نقل قول استاد علی اصغر حکمت از جمیل صدقی الزهاوی هنگامیکه برای

جشن فردوسی در سال ۱۳۱۳ به تهران آمده بودند.

شبه‌ای از شرح حال خاقانی

در نخستین نیمه قرن ششم هجری، در شهر شروان، از سرزمین آران، کودکی بجهان دیده‌گشود که او را (بدیل) نامیدند و چون در جهان شعر و ادب شاعری سرآمد گشت، و خورشید فضلش تابیدن گرفت، به افضل‌الدین شهرت یافت. و هنگامیکه فروغ ادبش عرب و عجم را فرا گرفت، از جانب عم خود کافی الدین عمر بن عثمان که مردی دانش‌پرور و ادیب نواز بود به (حسن العجم) ملقب گشت. و خاقانی خود چنین سراید.

چون ز راه مکه خاقانی به یثرب داد روی

پیش صدر مصطفی ثانی حسن دیده‌اند

مادرش بر آئین ترسایان نسطوری بود که بعد اسلام آورد و پدرش درودگر و جدش جولاه. خاقانی ابتدا (حقایق) تخلص می‌کرده است و چون بوسیله استادش ابوالعلاء گنجوی بدربار شروانشاه راه می‌یابد، تخلص خاقانی بر می‌گزیند.

خاقانی چندی در دربار شروانشاه می‌ماند، سپس بعزم دیدار خراسان پای در رکاب سفری آورد، ولی چون بهری می‌رسد بیماری‌شود، و والی ری او را از سفر خراسان بازمی‌دارد، اوناچار به شروان بازمی‌گردد. تا اینکه بسال ۵۵۱ به عزم دیدار کعبه سفر می‌کند و در عراق بخدمت سلطان محمد سلجوق می‌رسد و از راه بادیه به مکه می‌رود و با قصیده‌ای غراء که بزرگان مکه آنرا به زر می‌نویسند وصف آن دیاری کند.

خاقانی برای بار دوم قصد حج می‌کند و شروانشاه مانع او می‌شود و خاقانی می‌گریزد ولی دستگیر شده بزندانی افتد. تا در سال ۵۶۹ بشفاعت عصمة‌الدین خواهر شاه اجازت سفری خواهد و در بازگشت از همین سفر است که برمدان می‌گذرد و از دیدن خرابه‌های آن متأثر می‌گردد، و بیاد مجد و عظمت بر یاد رفته ایران آه آتشین از دل بر کشیده، سرشک غم از دیدگان روان می‌سازد و در وصف این کاخ با شکوه دُرهای قصیده‌ای غراء را به رشته می‌کشد که تا ادب پارمی در جهان سربلند است و بدین زبان

صحن گفته می‌شود، این گردن بند مروارید بر سینه ادب پارسی می‌درخشد، و همواره بازگو کنندهٔ مجد و عظمت ایران است.

سبک بختری در شعر

« و عقاید علما درباره او »

بختری شاعری چیره دست و وصفانی ماهر است. چون قلم بوصف چیزی راند، چنان مهارت و استادی نماید، که گوئی آن چیز زنده است، راه می‌رود، حرکت می‌کند، و حیات دارد.

او با آنکه در ادب شاگرد مکتب ابوتمام است، و نزد او فن شعر را فرا گرفته است، و با این روی تماس پیدا کرده، و روش جدید و نوآوری او را در شعر دیده است، جز بر طریق گذشتگان ره نمی‌سپرد. و بر سیم اسلوب‌های تقلیدی آنان نمی‌پردازد. از اینرو است که (آمدی)^۱ در کتاب الموازنه درباره او می‌گوید: «البحتری أعرابي الشعر مطبوع على مذهب الاوائل مافارق عمود الشعر المعروف».

با وجود اینکه او را در بیان مطالب، اندیشه‌ای لطیف و ذوق سرشار است، و در صياغت کلام توان و قدرتی کامل، از عهده اسالیب شعر نیکو برآمده، زیبایی و صفای آن می‌افزاید. و در نتیجه شعرش مقبول طبع مردم صاحب هنر بود.

بختری در وصف بر که متوکل^۲، یا قصر معتز^۳، یا ایوان کسری^۴، و یا وصف طبیعت، فکری جدید عرضه نمی‌کند، و صورتی ابتکاری نمی‌آورد. ولی فکر و تصاویر معروف را با قالبی رنگین و آهنگی موزون عرضه می‌دارد که گوشها از شنیدن آن لذت می‌برد و قلبها بتپش می‌آیند.

صياغت نیکوی او در سخن بدرجه‌ای است که ابن رشيق قیروانی را برمی‌انگیزد، تا او را به شیخ صنعت شعر ملقب کند، و گذشتگان را بر آن می‌دارد تا بدان مثل زده

۱ - آمد، دیار بکر است.

بگویند «دیاچه» بختریه و شعر او را مثالی اعلی برای روش شعری شامیان بدانند، روشی که صاحب بن عباد بنغمه و آهنگ آن شیفته گردید و اگر گفته شود «بختری خواست شعر سراید، لیک نغمه سر داد، عجب نیست»^۱.

آثار ابو عباده ولید بن یحیی (بختری)

۱ - بختری را دیوانی است بزرگ که تا زمان ابوبکر الصولی نامرتب بوده است. صولی آنرا جمع کرده است و بر حسب حروف مرتب نموده. ابوالعلاء معری، و محمد بن اسحق زوزنی، دیوان بختری را شرح کرده اند و شرح ابوالعلاء بنام «عبد الولید» مشهور است.

علی بن حمزه اصفهانی هم به جمع و مرتب کردن دیوان بختری بر حسب انواع شعر عنایت ورزیده است.

دیوان بختری در سال (۱۳۰۰ هـ) در استانبول و سپس بسال ۱۳۲۹ در مصر و بیروت مجدداً بطبع رسیده و آخرین نسخه مطبوع حسن کامل الصیری است.

۲ - دیگر از آثار او کتاب حماسه است. بختری اشعار ۶۰۰ شاعر جاهلی مخضرم را برگزیده و در کتاب حماسه ذکر کرده است و آنرا بر ۱۷۴ باب تقسیم کرده که در حقیقت همه این ابواب به سه باب حماسه - ادب - رثاء منتهی می گردد.

۳ - کتاب معانی الشعر که اکنون در دست نیست^۲.

(شرح و نقد قصیده سینه)

میل تکسب و عطا یابی بر شعر بختری غالب آمده است. چه بسا که در راه کسب

۱ - المجانی الحدیث، ج ۳ ص ۱۰۲، بإدارة لؤاد الفرام البستانی.

۲ - المجانی الحدیث ج ۳ ص ۱۰۲

مال بمدح افرادی فروتر از خود پرداخته، و خود و مدوحینش را فریفته .

بختری چون به پیری می‌رسد دری‌یابد که عمرش به نهایت رسیده است . در این هنگام بگذشته و آرزوهای بر باد رفته خود می‌اندیشد، و می‌یابد که آنچه او آنرا سعادت می‌پنداشته سعادت حقیقی نبوده است. از این‌رو غم و اندوه او را در بر می‌گیرد، غم ورنجی که از اعماق روحش فیضان نموده و او را رنجور کرده است، بدانسان که خود را بررهائی جستن از دست آن قادر نمی‌بیند.

ظاهر آشاعر این قصیده را جهت اختلافی که با پسر عمویش داشته می‌سراید . لیکن اگر بادیده تحقیق بنگریم دری‌یابیم که این سبب در سرودن قصیده امری کم‌اهمیت و ناچیز است .

از مضمون سینه چنین بر می‌آید که بختری هنگام سرودن آن دارای احساسی حاکی از ناامیدی و یأس بوده است و او در ضمن آن از مرگ و فساد سر نوشت بشری در عالم وجود سخن می‌راند .

بهر حال بختری جهت رهائی یافتن از دردها و رنجهای خود، بمدائن رو می‌نهد، و بقول «ایلیا الحاوی» در کتاب (نماذج فی النقد الادبی)^۱ بختری بمیل خود و برای تسکین روح و روانش از آلام و غمها نه بخاطر خشنودی خلیفه یا امیری بوصف و برانه‌های مدائن می‌پردازد .

ولی بعقیده بنده ممکن است حقیقت غیر از این باشد زیرا با در نظر گرفتن روحیه و افکار و خصوصیات اخلاقی و میل تکسب بختری بسیار مشکل است ، انسان خود را بدین قانع کند که « چون بختری در این قصیده نام خلیفه یا امیری از مدوحینش را یاد نکرده، و پاکدامنی فروان نشان داده است، تنها جهت تسکین آلام و ذکر مآثر و مناقب ساسانیان و ایرانیان بوده است. و از آنجا که شعرای متکسب معمولاً در اشعار خود مطلبی نزدیک به حقیقت می‌گویند ولی در باطن این مطلب را راهی برای رسیدن بمقاصد خود قرار می‌دهند ، و برای آنچه که خود گفته‌اند چون بیشتر از روی ریا بوده ارزشی قائل

۱- نماذج فی النقد الادبی، ایلیا سلیم الحاوی، الطبعة الثالثة، ص ۴۳۸ و ۴۳۷

نیستند، باید گفته فاضل لبنانی «ایلیا الحاوی» را بدیده تردید نگریست :

البته مطالبی که بیان شد درباره شعرای متکسب چون بختری و متنبی و منوچهری و انوری صادق است و شعرائی آزاده چون ابن فارس و ابوالعلاء معری و حافظ و سعدی شیرازی که ، گرچه گردآلود فقرند بآب چشمه خورشید هم دامن تر نمی کنند، از این هیوب مبرا هستند .

بهر حال برای تأیید مطالب مزبور ناچارم مثالی چند در این باره بعرض برسانم .
مثلا متنبی را می نگریم که می گوید :

وَلَيْتُفَخَّرَ الْفَخْرُ إِذْ غَدَوْتُ بِهِ
مُرْتَدِيًا خَيْرَهُ وَمُنْتَعِلَهُ^۱
فَخْرًا لِعَظْبِ أَرْوَحُ مُنْتَعِلَهُ
وَسَمْهَرِيَّ أَرْوَحُ مُنْتَعِلَهُ

یا در آنجا که می گوید :

الْخَيْلُ وَاللَّيْلُ وَالْبَيْدَاءُ تَعْرِفُنِي
وَالسَّيْفُ وَالرَّمْحُ وَالْفِرَاطُ وَالْقَلَمُ^۲

و چون گروه خون ریز (فانتک اسدی) در حدود (نعمانیه) در ناحیه (صافیه) گرد بر گردد اومی گیرد، فرار را برقرار ترجیح می دهد، و عزم گریز می کند . لیک ناگاه (مُفْلِح) غلام او شعر سابق الذکر را که یکی از اشعار حماسی متنبی است از برایش خوانده ، می گوید آیا تو گوینده این شعر نیستی ؟ متنبی در حقیقت از روی شرمندگی نه شجاعت به میدان نبرد روی کند و کشته می شود^۳.

۱ - التبیان فی شرح الديوان ، ابوالقاء العکبری ، تصحیح مصطفی السقا ، ابراهیم

الایاری ، عبدالحفیظ شبلی ج ۳ ص ۲۶۸-۲۶۷ .

۲ - التبیان فی شرح الديوان ج ۳ ص ۳۶۹ .

۳ - وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان ، شرح حال متنبی = العمله ، ابن رشیق درباب

مضار شعر .

مثال دیگر: ابن حسان بن ثابت انصاری است که در عرب به جبن و ترس نام-
بردار است. گویند چون بین مسلمین و کفار نبرد درمی گیرد، مردی از کفار یهود بر قلعه ای
که مقر حسان و یارانش بوده می گذرد. در این هنگام (صفیه) دخت عبدالمطلب به
حسان می گوید: فرود آی و اورا بکش، مبادا که برجایگاه ما پی برسد، و دشمنان را بدینجا
ره نماید. حسان در جواب می گوید: ای دخت عبدالمطلب رحمت پروردگار بر تو باد،
«من حریف این شخص نیستم» پس صفیه عمودی بدست می گیرد و از قلعه فرود آمده
مرد یهودی را بقتل می رساند. و بیالای قلعه بازگشته، به حسان می گوید. از اینرو که
او مرد بود، شرم و حیا مرا از استلاب او بداشت. حال فرود آی و جامه از پیر او بیرون
کن و بیاور. حسان جواب می دهد «ای دخت عبدالمطلب مرا بجامه او نیازی نیست» و
همین حسان در قصیده میمیه مشهوری که در بازار عکاظ بر ناقدین عرب چون نایفه و
خنساء عرضه می کند می گوید:

لَنَا الْجَفَنَاتُ الْغُرُ يُلْمَعْنَ بِالضُّحَى

وَأَسْيَافُنَا يَقْطُرْنَ مِنْ نَجْدَةٍ دَمًا^۱

و گویند که در مقابل پیغمبر چنین می سراید:

لَقَدْ غَدَوْتُ أَمَامَ الْقَوْمِ مُنْتَطِقًا

بِصَارِمٍ مِثْلِ لَوْنِ الْمِلْحِ قِطَاعٍ

يَحْفَظُ عَنِّي نَجَادَ السَّيْفِ سَابِغَةً

فَتَضْفِضُهُ مِثْلُ لَوْنِ النَّهْيِ بِالْقَاعِ

و چون رسول خدا او را به ترس و جبن می شناخت، با شنیدن این ابیات خنده سر

می دهد^۲. با در نظر گرفتن مطالب فوق الذکر و قول پروردگار توانا:

۱ - المجانی الحدیث ج ۲ ص ۲۳.

۲ - حسان بن ثابت - بقلم محمد ابواهمی جمعة ص ۲۷ - ج دارالمعارف.

«أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ . وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ»^۱
 و میل نکستب بی حد و حصری که در بختری بوده این احتمال قوی می‌رود که این قصیده را
 باشاره یکی از ایرانیان ثروتمند و نافذ در دستگاه خلافت سروده باشد . بعضی از کسانی
 هم که با حالات و وضع بختری آشنا می‌باشند بر همین عقیده هستند . مثلاً فاضل ارجمند آقای
 دکتر احمد مهدوی دامغانی هم در مقدمه‌ای که بر سینه نوشته‌اند در این باره چنین اظهار
 عقیده فرموده‌اند . (احتمال می‌رود بختری این قصیده را پس از کشته شدن متوکل و
 خروج از بغداد ، و باشارت بعضی از ایرانیان صاحب جاه و مقام در دستگاه خلافت ، سروده
 است . و تعفف و اظهار إخلاصی را هم که در ذیل قصیده می‌کند ظاهراً نباید خیلی جدی
 تلقی شود و من بنده شخصاً در قصد قربت محض او تردید دارم خاصه اینکه بعدها در
 قصیده‌ای در مدح ابن ثوابه صریحاً می‌گوید :

قَدْ مَدَحْنَا إِبْرَاهِيمَ كِسْرِيَّ وَجِئْنَا

نَسْتَشِيبُ النِّعْمَى مِنْ ابْنِ ثَوَابَةٍ

(دیوان بختری ۱۸۱۹)

و این ابن ثوابه مردی ایرانی الاصل و در دستگاه عباسیان صاحب مقام بوده است .
 ولی شک نیست که این موضوع چیزی از اهمیت مقام این قصیده غراء نمی‌کاهد .^۲

۱ - سورة الشعراء آیه ۲۲۶

۲ - مجله هفما شماره اول فروردین ۱۳۴۱ - سال یازدهم ص ۲۳ -

حسن کامل الصیرفی در شرح قصیده سینه گوید : « و اذا تفحصنا ذکر الایوان فی
 شعر البختری وجدنا أنه وارد فی قصائده التي نظمها فی سنة ۲۷۱ هـ بعد سروره بالایوان ،
 فهو يقول فی مدح ابن ثوابة فی البيت ۱۹ (صفحه ۱۴۵) من القصيدة ۵۰ :

قد مدحنا ایوان کسری وجئنا نستشيب النعمی من ابن ثوابه

و يقول فی القصيدة ۸۶۳ و هو يمدح عبدون بن مخلد :

زورة قمیض لایوان کسری لم یردها کسری ولا ایوانه

دیوان البختری ، حسن کامل الصیرفی ج ۲ ص ۱۱۵۲ .

بحتری قصیده خود را برپایه بی‌نیازی از دنیا و تفکّر در وجود و اعتراف بضعف بشر که در خاطرش جریان داشته می‌سراید .

شاعره قصیده خود را ، با بیان بلند همتی و بی‌نیازی خود از بخشش و نوال فرومایگان ، و استواری در برابر حوادث روزگار ، که انسان را بگرداب نیستی و درماندگی سرنگون می‌کنند ، و کشمکش با روزگار و بیان غم و غصّه و بدبینی نسبت بدان شروع می‌کند . او روزگار را چون کفروشی می‌داند که بحال مشتری فقیر خود رحم نکرده پیوسته از کالای ناچیز عمر او می‌کاهد و او را بنا بودی سوق می‌دهد . کار روزگار غدار حيله گر برعکس است . زیرا که فرومایگان و رذلان را سروری می‌دهد و بدانان رو می‌کند و از نیکان و کریمان رو می‌گرداند و بدانان پشت می‌نماید . و بقول طغرانی .

أَهَبْتُ بِاللَّحْظِ لَوْ نَادَيْتُ مُسْتَمِعًا

وَالْحَظُّ عَنِّي بِالْجُهَالِ فِي شُغْلٍ^۱

و بقول فیلسوف عالیقدر مرحوم محی الدین مهدی الهی قشه‌ای :

رنج است و غم و بلا و ناکامی پیوسته بکام هوشمندانش

و اسایش و کامرانی و شادی در طالع اهل جهل و طغیانش

بحتری در ابتدای قصیده ، خود را چون مبارزی سر سخت معرفی می‌کند ، که در برابر روزگار کفروشِ ذلت خواه ، می‌رزد و با او دست و پنجه نرم می‌کند . و بقول ابوالطیب :

أُطَاعِينَ خَيْلًا مِنْ فَوَارِسِهَا أَلَدَّهْرُ

وَحِيدًا وَمَا قَوْلِي كَدًّا وَمَعَى الصَّبْرِ^۲

کینه روزگار در دل اوست لیک از طرفی خود را در برابر دهر ضعیف می‌بیند غم و اندوه بدو می‌کند و خود را در مبارزه با روزگار خسته و ناتوان می‌یابد . شام را

۱ - المجانی الحدیثه ج ۲ ص ۲۴۱

۲ - شرح عکبری بر دیوان متنبی ج ۲ ص ۱۴۸

سد عراق ترك می‌کند ولی در عراق هم بدو خوش نمی‌گذرد و گویی در این معامله زیان رده است .

او مردی است قوی و نیرومند که از قدیم دارای اخلاق بلند و کریمانه بوده است

هیچگاه به پستیها تن در نداده و نمی‌دهد .

بین او و پسر عمویش اختلافی پیش آمده از او جفا می‌بیند، و غم و اندوه بدو روی آورده عزم سفر می‌کند، و مرکب خود را بسوی کاخ ایض مدائن می‌راند، تادی از اندوه زندگی بیارامد و از مشکلات آن بیاساید . اما از سوی دیگر چون بمدائن می‌رسد، و مرکز حکومت عظیم ساسانیان را ویران می‌یابد ، بیاد عظمت برباد رفته آنان می‌افتد و غمگین می‌شود .

کاخ نشینان را در زیر سایه آن کاخ سر بفلک بر آورده آرام و خوش خفته می‌بیند . کاخی که از عظمت و بلندی دیدگان را یارای نگریستن به برو بالای آن نیست و چو بدان می‌نگرد خسته و زاری گردد . کاخی که حکم ساکنانش تادو شهر « خلاط » و « مکمر جاری و ساری است و دروازه آن بر کوه قفقاز بسته می‌گردد . بقول سمول :

لَنَا جَبَلٌ يَحْتَلُهُ مَنْ نُجِيرُهُ
مَنْبِعٌ يَرُدُّ الْطَّرْفَ وَهُوَ كَلِيلُ

رَسَا أَصْلُهُ تَحْتَ الثَّرَى وَسَمَاءٍ بِهِ
إِلَى النِّجْمِ فَرَعٌ لَا يُنَالُ طَوِيلُ

هُوَ الْأَبْلَقُ الْفَرْدُ الَّذِي شَاعَ ذِكْرُهُ
يَعِزُّ عَلَى مَنْ رَأَاهُ وَيَطُولُ

اگر ایندو شعر بختری :

۱ - دیوان سمول ص ۹۰ - دار صادر بیروت ۱۳۸۴ هـ ۱۹۶۴ م المجانی

۲ - ص ۲۴۵ - فؤاد افرام البستانی .

مُشْرِفٌ يُخَسِّرُ الْعُيُونَ وَيُخَسِّي
كِبَابُهُ عَلَى جَبَلِ الْقَبْ

قِ إِلَى دَارَتِي خِلَاطٍ وَمَكْسِ

سموأل که در بالا ذکر شد مقایسه کنیم می‌نگریم که بختی در مضمار
بختی که در میان معانی متعدد، دردوبیت، گوی سبق از سموأل بن عادباء ربوده‌است.
از این جهت که وصف بلندی کوه و قلعه ابلق فرد را می‌کند و می‌گوید: کوهی که
بر آن سنگ‌ها داریم، و پناهندگان را پناه می‌دهیم، آنقدر بلند است که دیده را یارای
آن بالا نمی‌رساند. دیگر اینکه پایه‌های آن در زمین فرو رفته و استوار گشته‌است. و
بای که همان قلعه ابلق فرد است از این کوه جدا شده بسوی ستاره‌ثریا پیش می‌رود.
قلعه از دسترس کسانی که آنرا قصد می‌کنند خارج است. سموأل می‌گوید کوهی که
می‌چشم را می‌زنند و خسته می‌کند. او این صفت را برای کوه قرار داده نه قلعه ابلق
اگر قلعه ابلق فرد بلند و از دسترس خارج است، از اینرو است که بر کوهی بلند بنا
یک بختی و وصف کوه را برای کاخ ساسانیان آورده است و کاخ را سر بفلک
و بلند و وصف می‌کند و می‌گوید از بلندی چشم را خیره و خسته می‌گرداند در حالیکه
بلند در شهر بختی بر کوهی بلند که سموأل از آن سخن رانده بنا شده است.
ی از جهت وصف بلندی کاخ بر سموأل پیشی گرفته است. زیرا که بلندی کاخ
انسته نه بوسیله عاملی خارجی.

سوی دیگر در ضمن وصف قدرت سازندگان آن را بیان کرده است از اینرو که
بفلک کشیده با نیروی انسانی بلند گشته و بالا رفته است. لیکن سموأل در
از نیروی طبیعی که کوه است کمک گرفته و این خود برای سازندگان آن
از اینرو در شهر سموأل سازندگان قلعه امتیاز سازندگان کاخ را دارا نیستند.
اینکه سموأل از شهرت نام قلعه ابلق فرد نام می‌برد و می‌گوید صیت شهرت

آن شائع است ليك از قدرت حكومت صاحبانش صحنی نمی راند و چنان مجسم می كند كه
لله در مقابل دشمنان پابدار و از دسترس آنان خارج است و در حقيقت جنبه دفاعی بدان
ياده است و از تسلط قلعه نشینان بر ديگران صحنی نرانده.

در صورتیكه بختري قدرت كاخ نشینان را بیان می كند وی گوید: اینان سرزمینی
ر وسیع را زیر تسلط خود دارند. سرزمینی كه دروازه آن بر كوه قفقاز بسته می شود و حكم
آنان تا دوشهر خلاط و مكس ساری و جاری است.

بهر حال بعد از آنكه بختري از وصف كاخ آسوده می گردد، عظمت و شكوه گذشته
بناهای ساسانیان را بخاطر آورده می گوید.

افسوس كه از آن كاخ امروز جز خرابه هایی باقی نیست ولی اگر می گویم خرابه هایی
هر بان گمان نبرند كه چون خرابه های سَعدی در بیابان های بی آب و علف و خشك
است بلكه این خرابه های بسیار عظیم زمانی مركز تمدنی درخشان و كهن بوده و به بهترین
وجه ساخته و پرداخته شده است. از سوی دیگر كوششهای صاحب این خرابه ها در
برقراری صلح و انجام دادن كارهای بزرگ بپایه ای است كه اصلا با كوششها و اقدامات
تازیان قابل مقایسه نیست.

سپس بوصف (جرماز) كه یکی از بناهای ساسانیان است می پردازد و چون جرمماز
ویران و خالی از سکنه گشته در دیده او چون گورستانی ویران و آرام جلوه می كند.

شاعر بار دیگر بر روزگار حمله می برد و آن را مقصّر خرابی كاخ می داند وی گوید:
اینجا زمانی جایگاه شادی و سرور بود و اکنون دست روزگار آنرا بجایگاه حزن و اندوه
مبدل کرده است. و بعد از عزت و شوكت، بدان خواری و فقر ارزانی داشته. حال چرا
این ویرانه ها باقی مانده است و از چه خبری دهد؟ بجا مانده است تا تو را از عجایب ملتی
خبر دهد كه هر چه از بزرگی و عظمت و شوكت درباره آن ملت گفته شود حقیقت دارد.

در این هنگام دیدگان شاعر بر نقش نبرد انطاکیه كه بر یکی از دیوارهای قصر جرمماز
نقش شده بود قرار می گیرد. تصویر نظر او را بخود جلب کرده دیگر دست از وصف

ماز می‌دارد و بوصف نبرد انطاکیه می‌پردازد.

در اینجا ست که شاعر قدرت خود را در وصف نشان می‌دهد و تصویری زنده و یارا، با حرکت و جنبش، بارنگهای خیره‌کننده و زیبا، در مقابل دیدگان خواننده سم می‌سازد.

او تصویر نبرد انطاکیه را می‌نگرد و ناگاه خود را در میان دوسپاه صف برزده روم ایران می‌بیند. ترس و وحشت سراپای وجودش را در بر می‌گیرد و برای اینکه وصف زنده‌تر گرداند و خواننده را با خود در دیدار این نقش زیبا شرکت دهد و در عالم ال او را با خود به میدان نبرد ببرد، ضمیر را در رَأَيْتَ و لَرَأَيْتَ مخاطب می‌آورد.

او بمیدان خیره شده مرگ را می‌نگرد که بپا ایستاده است و سواران دلاور را در ام خود فرو می‌کشد، در این هنگام شاعر می‌خواهد بی‌باکی و کاردانی پادشاه ساسانی را نکند، از این رو می‌گوید: در حالیکه مرگ برپای ایستاده و در کین است و دلاوران و یاران را باداس اجل درو می‌کند و نبرد با شدت ادامه دارد، انوشیروان را می‌نگرم، صفهای سواران را زیردفش کاویان رهبری می‌کند.

شاعر انوشیروان را در لباسی سبز سوار براسبی نارنجی رنگ و خرامنده وصف می‌کند. قبلاً شاعر در وصف از قوه تخیل خود استفاده کرده است اما در این شعر که، کر رنگ لباس و اسب انوشیروان می‌پردازد، دیگر از قوه خیال استفاده نمی‌کند. که بطور واقع رنگی را که روی پرده می‌بیند بیان می‌نماید^۱. سپس توجهش ب صحنه نبرد لب می‌گردد و در تصویر، نبرد را می‌نگرد که آرام و بی‌صدا با حرکات شدید و سریع ریان دارد.

۱ - شاهان قبل از اسلام ایران چنانکه حمزة بن حسن اصفهانی در تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء آورده لباسهایی بخصوص بارنگی معین بتن داشتند مثلاً در باره انوشیروان گوید که لباسش سپید و نقش و نگار لباسش رنگهای مختلف بود و شلوارش آبی - ص ۳۹ - چ برلن.

پهلوانان را می‌نگرد که با قدرت و شدت نیجه بر دشمن فرود می‌آورند و دلیرانی را می‌نگرد که با سپردر مقابل نیزه دشمن ایستادگی کرده زبان نیزه دشمن را رد می‌کنند. در دل می‌گویند: راستی این نقش چه زنده است گوئی جنگاوران آن همگی زنده هستند و حرکت می‌کنند و مقاصد خود را بیان می‌نمایند.

ولی اگر صدائی نمی‌آید بخاطر این است که اینان آنچه را که در دل دارند با زبان اشاره بیان می‌کنند.

شاعر خود را در عالم خیال در محنه نبرد می‌بیند. و بقدری خیال او را درمی‌یابد که نزدیک است عالم واقع و خیال بر او مشتبه گردد. پس برای اینکه خود را از سرگردانی برهاند و برای خود محقق گرداند که در خواب و خیال نیست دست خویش را بسوی تصویر دراز کرده آنرا لمس می‌کند و بی‌یقین درمی‌یابد که در عالم خیال بوده است.

سپس برای اینکه خستگی راه را از تن براند، و از هول و هراسی که در عالم خیال او را در بر گرفته است، یاساید، جای لبریز از می‌ناب از دست پسرش ابوالغوث گرفته پنهانی می‌نوشد. مبادا او را به بینند و سرزنش کنند. سپس آن باده را به بهترین وجه و صافی کند و با وصف نیکوی خود خواننده را بیاد وصف باده شعرای قبل از خود چون عمرو بن کلثوم، علقمه فحل، اعشی اکبر و ابونواس می‌اندازد و در این راه گوی سبق از آنان می‌رباید. «باده‌ای که در پاکی و صافی گوئی نور ستاره‌ای است که شب تار را تابناک و روشن می‌سازد و یا آب دهان خورشید است.»

«چون مست جرعه نوش آنرا نوشد او را شادی فراوان بخشد. و آن باده بقدری محبوب مردمان است که گویی از قلبهای آنان گرفته و در جام ریخته شده است از اینرو نزد هر کس محبوب است.»

بحتری باردیگر به عالم خیال رو می‌نهد و ایوان را در کنار جرماز چون غاری در کنار کوهی می‌یابد. ایوان در دیده او بقدری غم انگیز و اندوه بار جلوه می‌کند که گوئی چون کسی است که دوست عزیزش از او جدا شده و یا با جبار زن مهربان و دوست داشتنی

خود را طلاق گفته است .

درد دل باخود می گوید: «فغان زد دست ستمهای گنبد دوار» که نیکبختی این ایوان را به بدبختی تبدیل کرده و سعلش به نحس گراییده . لیک با شہامت و قدرت زیر سینه سنگین روزگار شکیبائی پیشه ساخته است .

و آری اگر جامه این کاخ با عظمت ژنده گردیده ، و جامه های دیبا و حریر از برش بغارت رفته ، اورا ننگ و عاری نیست .

«کنگره های آن چنان بلند است که بر تراز قله های دو کوه رضوی و قدس است .» ایوان بقدری زیبا و عجیب بنا شده که بختی را در شناخت سازنده آن به شک می اندازد . «آیا این ایوان را آدمیان برای پریان بنا کرده اند یا ساخت دست پریان است تا آدمیان در آن بیارایند و بیاسایند .» اما بعد از کمی فکری گوید: بی شک ساخته دست پادشاهان است و سازنده آن هم در میان پادشاهان گمنام نبوده .

در عالم خیال قصر ساسانیان را می نگرد و می بیند که گروه انبوه مردمان برای وارد شدن به قصر شاهی ازدحام می کنند و خسته و کوفته و آفتاب زده پشت سر یکدیگر ایستاده اند . آواز خنیاگران را می شنود که در شاه نشین ها آواز سر داده اند و اینان چنان در نظرش آشنا جلوه می کنند که گویی پرروز آنان را دیده است و همین دیروز از آنان جدا شده .

سپس از عالم خیال بدرآمده با خود می گوید : ای عجب این قصر با شکوه زمانی برای شادی و سرور بنا شده بود و اکنون باید بر خرابه های آن اندوه خورد و گریست . پس شایسته است که بخاطر آن سرشک غم از دیدگان بیارم و با اشکهای خود آنرا یاری دهم و این تنها کاری است که از دست من نسبت بدین آثار ویران برمی آید و بقول امرؤ القیس :

وَلَا شِفَاۤیَ عِبْرَةٍ مُّهَرَّاقَةٍ

وَهَلْ عِنْدَ رَسْمِ دَارِسٍ مِّنْ مُّعْوَلٍ^۱

۱ - المجانی الحدیثه ج ۱ ص ۳۱ - مؤاد افراد البستانی .

بر آنها است یزید و حسان و سارید و آنها از نژاد و دودمان من نیستند . و این خانه هم خانه و منزلگاه من نیست فقط از اینرو بدان عشق می ورزم که از سوی بانیان آن برخانده ام نعمتها و بخشش ها رفته است و آنان نهال نیکوئی خود را در میان خاندان من کاشتند و آبیاری کردند . با سواران جنگی زره پوش پادشاهی ما را نیرو بخشیدند و برضد ارباط حبشی در فتح یمن بپا خاستند . بلی آنان شریفان و بزرگزادگان بودند و من هم عاشق اشراقم از هر طبقه ای که باشند .

مقایسه قصیده ((سینه)) بختری با قصیده

((نونیه)) خاقانی

اگر قصیده سینه را با قصیده ایوان مدائن خاقانی مقایسه کنیم در ابتدا می یابیم که بختری برای آسودن ازرنجها بایوان مدائن روی آورد و ساختمان شگفت آور آن اورا بر آن داشت تا در وصف آن بنا و سازندگانش قصیده سراید . بختری قصیده خود را تنها برای بیان زیبایی کاخ ساسانیان و عظمت و قدرت سازندگان آن و تعمقی که از سوی آنان برعرب رفته است سروده . در صورتیکه خاقانی در سرودن قصیده خود به پند و اندرز نظر داشته و این موضوع خود از مطلع قصیده او نمایان است .

هان ای دل عبرت بین از دیده نظر کن هان

ایوان مدائن را آئینه عبرت دان

اگر چه بختری هم بعضی از ابیات قصیده سینه را از پند و اندرز تهی نگذاشته است لیکن می توان گفت که انگیزه اصلی او در سرودن سینه بیان عظمت کاخ و سازندگان آن بوده است نه حکمت و اندرز .

دیگراینکه بختری در قصیده خود روح عربیت و نخوت عربی را ظاهری گردانده و در مطلع قصیده از روح بلند و قدرت و استواریش در برابر حوادث سخن می راند همانگونه

که شعرای عرب چون شنفری (درلامیه العرب) و طرقة ابن عبد وهنترة بن شداد و متنبی و غیره سخن رانده‌اند.

بحتری چون میل تکسبش بیشتر از خاقانی بوده است و روزگار بدو روی ننموده و او را ثروتمند نکرده غمگین می‌گردد و پیوسته از این موضوع می‌نالند و از طرف دیگر عمر خود را در راه کسب مال هدر رفته و نابود می‌یابد از اینرو روزگار را دشمن سر سخت خود معرفی می‌کند. لیک خاقانی از ظلم و ستم روزگار نسبت بخود سخن بیان نمی‌آورد.

بُلُغٌ مِّنْ صُبَابَةِ الْعَيْشِ عِنْدِي
طَفَفَتْهَا الْأَيَّامُ تَطْفِيفَ بَخْسِ
وَبَعِيدٌ مَا بَيْنَ وَارِدِ رِفَاهِ
عَلَّلَ قُرْبُهُ وَ وَارِدِ خِمْسِ
وَ كَانَ الزَّمَانُ أَصْبَحَ مَحْمُومًا
لَا هَوَاهُ مَعَ الْأَخْسَرِ الْأَخْسَرِ

بحتری هنگامی بمدائن روی می‌نهد که غم و اندوه او را در بر می‌گیرد.
حَضَرَتْ رَحْلِي الْهَمُومُ فَوَجَّهْتُ إِلَى أَبْيَضِ الْمَدَائِنِ عَنِّي
در صورتیکه خاقانی این حالت را نداشته و در سفر بر مدائن گذر کرده است.
یک ره ز ره دجله منزل بمدائن کن

وز دیده دوم دجله بر خالک مدائن ران
خاقانی و بحتری هر دو از دیدار وضع اسفبار و بنای ویران کاخ ساسانیان اندوهگین می‌گردند و اشک از دیدگان جاری می‌سازند.

أَتَسَلَّى عَنِ الْخُطُوبِ وَ آسَى لِمَحَلٍّ مِّنْ آلِ سَاسَانَ دَرَسِ
فَلَهَا أَنْ أَعْيِنَهَا بِدُمُوعٍ مُوقِفَاتٍ عَلَى الصَّبَابَةِ حُبْسِ

* * *

بر دجله گری نو نو وز دیده ز کانش ده
گرچه لب دریا هست از دجله ز کاستان

گه گه بزبان اشک آواز ده ایوان را

تا بو که بگوش دل پاسخ شنوی ز ایوان

خاقانی تنها خود اندوهگین و گریان نیست، بلکه دجله را هم گریان می‌یابد، و در
نظراود دجله انسانی جلوه می‌کند که در غم شوکت و عظمت از دست رفته ایرانیان و ویرانی
کاخ ساسانیان اشک اندوه از دیدگان فرو می‌بارد در حالیکه دلش از این غم آتش گرفته
و آه سوزناک از دل چون آتش‌دان خود بر می‌کشد.

خود دجله چنان گریه صد دجله خون گوئی

کز گرمی خونابش آتش چکد از مژگان

بینی که لب دجله چون کف بدهن آرد

گوئی ز تف آهش لب آبله زد چندان

از آتش حسرت بین بریان جگر دجله

خود آب شنیدستی کاتش کندش بریان

گر دجله در آمیزد باد لب و سوز دل

نیمی شود افسرده نیمی شود آتش‌دان

لیک بختی کس دیگر را در غم و اندوه خود شرکت نداده است. بلکه خود

ایوان را چون انسانی غمگین و افسرده یافته :

يُتَظَنِّي مِنْ الْكَأْبَةِ إِذْ يَبْدُو لِي عَيْنِي مُصْبِحًا أَوْ مُمَسِّي

مُرْعَجًا بِالنِّفَاقِ عَنْ أُنْسِ الْإِفْرِ عَزَّ أَوْ مُرْهَقًا بِتَطْلِقِ عِيرِ

بختی و خاقانی هر دو خرابی ایوان را مورد نظر قرار می‌دهند.

از نوحه جغد الحق مائیم بدرد سر

از دیده گلایی کن درد سرما بنشان

آری چه عجب داری کاندراهن گیتی

جغد است پی بلبل نوحه است پی الحان

* * *

نَقَلَ الْدَّهْرُ عَهْدَهُنَّ عَنْ الْجِدِّ دَعَا حَتَّى غَدَوْنَ أَنْضَاءَ لُبْسٍ
فَكَانَ الْجِرْمَازَ مِنْ عَدَمِ الْأَنْزِ سِ وَ إِيْلَالِيْ بَنِيَّةُ رَمْسِ
خاقانی از عدل و داد ساکنان این قصر یاد می کند در صورتیکه بختی فقط
شوکت و عظمت و بخشش آنانرا بیان کرده است .

ما بارگه دادیم این رفت ستم بر ما
بر قصر ستمکاران تا خود چهره سد خذلان

بختی روزگار را مسؤول خرابی کاخ می داند و حال آنکه خاقانی خرابی را بفرمان
و خواست پروردگار می داند .

نَقَلَ الْدَّهْرُ عَهْدَهُنَّ عَنْ الْجِدِّ دَعَا حَتَّى غَدَوْنَ أَنْضَاءَ لُبْسٍ
لَوْ تَرَاهُ عَلِمْتَ أَنَّ اللَّيَالِي جَعَلَتْ فِيهِ مَأْتَمًا بَعْدَ عُرْسٍ
عَكَسَتْ حَظَّهُ اللَّيَالِي وَبَاتَ الْمُشْتَرِي فِيهِ وَهُوَ كَوْكَبٌ نَحْسٍ

* * *

گویی که نگون کردست ایوان فلک و شر را
حکم فلک گردان یا حکم فلک گردان
برای تأیید گفته ام این شعر شیخ علی بلوردی (ایبوردی) را شاهد می آورم :
گفتی که فلک فرمان فرماست در این گیتی
نی نی به فلک فرمان دادست فک فرما

و اینجا که خاقانی گفته است :

دندان هرقصری پندی دهدت نو نو

پند سر دندانه بشنو ز بن دندان

اشاره بواقعہ بدنیا آمدن حضرت محمد (ص) است و اینکه در آن شب طاق کسری
شکست می خورد و بخواست خداوند تعالی در ارکان آن خلل وارد می آید . و برای تأیید

این سخن چند شعر از مسقط معروف ادیب الممالک فراوانی را ذکر می‌کنم .
 گر خواب انوشروان تعبیر ندانی از کنگره قصرش تصویر توانی
 بر عبد مسیح این سخنان گربروسانی آرد بمدان درت از شام نشانی

بر آیت میلاد نبی سید مختار

بختی از گذشته با شکوه قصر شاهی ایران در دوره ساسانیان یاد می‌کند و می‌گوید
 که ساکنان آن با شادی و خوشی در آن می‌زیسته‌اند . و از قدرت و عظمت و وقار بانیان
 آن و بنای شگفت انگیز کاخ سخن می‌رانند و آنقدر بنا را عجیب می‌بینند که می‌پندارد پریان
 آنرا ساخته‌اند اما چنین پنداری در شعر خاقانی ره نیافته .

لَيْسَ يُدْرِي أَصْنَعُ الْإِنْسَ لَجِينُ مَسْكُونُهُ أَمْ صُنْعُ جِنِّ لِلْإِنْسِ
 غَيْرَ أَنِّي أَرَاهُ يُشْهَدُ أَنْ لَمْ يَكُنْ بَنَاهُ فِي الْمُلُوكِ بِنِيكْسِ
 فَكَأَنِّي أَرَى الْمَوَاكِيبَ وَالْقَوَ مَ إِذَا مَا بَلَغَتْ آخِرَ حَيْسِ
 وَكَانَ أَلْقِيَانِ وَسَطَ أَلْقَاصِيهِ رِيْرُجِيْعَيْنَ بَيْنَ حَوْوٍ وَ لُغْسِ

بختی نقش دیوار جرماز را وصف می‌کند و از نبرد انطاکیه سخن می‌راند؛ خاقانی
 هم در عالم خیال عظمت گذشته ساسانیان را می‌نگرد و از داستان نمان منذر سخن می‌راند .

پندار همان عهد است از دیده فکرت بین

در سلسله درگه در کوکبه می‌بدان

از اسب پیاده شو بر نطع زمین رخ نه

زیر پی پیلش بین شهبات شده نمان

سپس به پند و اندرز می‌پردازد و می‌گوید :

نی فی که چو نمان بین پیل افکن شاهانرا

پیلان شب و روزش گشته ز پی دوران

ای بس شه پیل افکن کافکنده به شه پیل

شطنجی تقدیرش در مانگه حرمان

مست است زمین زیرا خورده است بجای می

در کاس سر هر مز خون دل نوش روان

بس پند که بود آنگه بر تاج سرش پیدا

صد پند نواست اکنون در مغز سرش پنهان

خاقانی در قصیده خود از مضامین قرآنی استفاده کرده است و حال آنکه بختی
اده نکرده .

پرویز بهر خوانی زرین تره آوردی

کردی ز بساط زر زرین تره را بستان

پرویز کنون گم شد از گمشده کمتر گو

زرین تره کو برخوان روکم ترکوا برخوان

« كَمْ تَرَ كُؤًا » اشاره است به آیه ۲۴ سوره الدخان که سوره ۴۴ قرآن
بید است .

« كَمْ تَرَ كُؤًا مِّنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ » بسیار ترك کردند و وا گذاشتند این

بطیان پس از غرق شدن از بوستانهای پراشجار (۲۵) « وَزُرْعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ » و
کشتزارها و منزل های نیکو (۲۶) « وَنِعْمَةٍ كَانُوا فِيهَا فَاكِيهِينَ » و نیز گذاشتند تنعم
رعیش را که در آن متنعم بودند .

خاقانی در قصیده خود بوصف شراب نمی پردازد لیک بختی جای لبریز از می

اب را از دست ابوالغوث گرفته جرعه جرعه دور از چشم اغیار می نوشد و سپس آنرا به
هترین وجه و صف می کند .

بهر حال بعقیده بنده بختی صادق الوصف تر از خاقانی است و در اشعار خود کمتر

ز خاقانی به غلو شاعرانه می پردازد و شعرش روانتر است اما شعر خاقانی حکیمانه تر است
می توان گفت بختی شاعرانه شعر سروده است و خاقانی حکیمانه .

دیگر اینکه اگر بختی بر اطلال و دمن مدائن گریسته است این عمل از فرهنگ او

سرچشمه می گیرد، چه شاعران عرب بر اطلال و دمن معشوق می ایستاده و می گریسته اند:
البته این گریستن دردورهٔ جاهلی و صدر اسلام دارای اصالت بوده است ولی سپس در
عرب بصورت تقلیدی درآمده.

ولی گریستن بر اطلال و دمن معشوق، در فرهنگ خاقانی نبوده است و او از روی
ارادتی که به ملیت خود دارد و بیاد مجد و عظمت بر باد رفته ایران و ایرانیان می گیرد و
در ضمن ناپایداری دنیا و بی وفائی آنرا بیان می کند و در حقیقت
« دایه را دامن سوزد و مادر را دل »

ارتباط فارسی و سانسکریت

زبان و ادبیات فارسی، در پرتو حکومت مسلمانان فارسی زبان در هند و پاکستان ده در حدود یک هزار سال طول کشید، در آن دو کشور پهناور گسترش زاید الوصفی پیدا کرد و در بعضی از مواقع، در نتیجه تشویق و سرپرستی بی مانند پادشاهان درباریان و شاهزادگان، از فضیلتی ایران و گویندگان و نویسندگان فارسی، ترقی و تعالی آن در هندوستان بمراتب بیشتر از ایران بود.

فارسی در دربارهای سلاطین مختلف که در نواحی مختلف شبه قاره چون: هلی، آگرا، جونپور، گجرات، مالوه، بنگال، کشمیر، سند، احمدنگر، بیجاپور، گولکنده و غیره حکومت داشتند و در سرپرستی از زبان و ادب و فرهنگ ایران بر یکدیگر سبقت می جستند، زبان رسمی بود و تنها وسیله جلب توجه حکمرانان و احراز مقام در دربار، کسب فضیلت و حصول تبحر در همان زبان محسوب میگردید.

از طرف دیگر عارفان و مبلغان دین مبین اسلام که غالباً ایرانی بودند و بنا بر اخلاق ستوده و رفتار پسندیده خویش محبوبیت خاصی در اجتماع داشتند، زیر سایه محراب و منبر، پرچم زبان فارسی را نیز باهتزاز درآوردند و ناخودآگاهانه عامل مهمی برای توسعه فارسی و مقبولیت آن در بین توده مردم بودند. بعلاوه

زیبائیهای فارسی و فرهنگ بسیار غنی فارسی‌زبانان هم، در پیشبرد فارسی سهم بسزائی داشت. براساس همین عوامل، فارسی در سراسر شبه‌قاره تسلط شگرفی پیدا کرد و مردم بدون هیچگونه امتیاز مذهب و ملت بآن دل بستند.

بنابر مقام خاصی که فارسی‌قرنها در هند و پاکستان احراز نموده بود، رخنه آن در زبان‌های محلی آن ممالک امر بسیار طبیعی بود. بهمین علت، آن، در کلیه زبانهای آن دو کشور بویژه زبانهای برجسته نظیر اردو، هندی، بنگالی، سندی، پنجابی، پشتو، گجراتی، کشمیری، مراہتی و غیره نفوذ عجیبی پیدا کرد و ادبیات آن در ادبیات همه زبانهای فوق تأثیر عمیقی از خود باقی گذاشت.

در بین زبانهای هند و پاکستان ده شماره آنها بچندین صد میرسد زبان سانسکریت از همه قدیمی‌تر، بزرگتر و با عظمت‌تر بشمار میرود و از حیث تقدس دینی، بعقیده هندوان، که آن را زبان خدایان میدانسته‌اند بالاتر از آن بوده که زبانی از زبانهای بشر در آن رخنه کند و ادبیات آن را تحت تأثیر قرار دهد و لسی فارسی، سرانجام در سانسکریت رخنه کرد و ادبیاتش را تحت تأثیر خود قرار داد. سانسکریت، زبان قدیم هندوان که بخط دیوناگری از طرف چپ براست نوشته میشود، با زبانهای باستانی ایران چون اوستائی و پارسی باستان هم‌ریشه و بقدری بآنها نزدیک است که بسیاری از اشعار هریک از دو زبان سانسکریت و اوستا را میتوان با تغییرات مختصر دستوری و لغوی بزبان دیگری مبدل ساخت. در بین این زبانها بیشتر تفاوت لهجه وجود دارد و بهمین علت این زبانهای آریائی را خواهران همدیگر گفته‌اند. شباهت گاتها، قدیم‌ترین بخش اوستا، با ادبیات سانسکریت تا این اندازه زیاد است که خواننده را به حیرت و استعجاب می‌اندازد. هر دو زبان از واژه‌های مشترك برخوردارند ولی نمیتوان گفت که سانسکریت از زبانهای باستانی ایران استفاده نموده و اوستا یا پارسی باستان در آن رخنه کرده و نفوذ و تأثیری از خود بجای گذاشته است زیرا که دانشمندان را عقیده بر آنست که زبان سانسکریت کهنه‌تر از زبان گاتهاست.

سانسکریت که در حدود چهار هزار سال دوام آورده و خدایان متعدد شعر و فن در آراستگی آن کوشیده‌اند، ادبیات خیلی وسیع و درخشان و بسیار غنی و پرازشی رد. گنجه‌های علمی و شاهکارهای ادبی هند قدیم که غالباً منظوم است و خلاف اوستا در مقدار زیادی از دست تپاول روزگار و تعدی چرخ کجرفتار باقی نده و کاخ مجلل آن، با نقش و نگار شکفت‌انگیز، نبوغ و استعداد سازند گانش را بوی منجلی و دیدگان ارباب علم و دانش را خیره می‌سازد، در قالب همان زبان خه سده و بنام وداها وادیات کلاسیک معروف است.

رامابانا و بهماهاراتا دو اثر بزرگ حماسه‌ای و صدها کتاب ذیقیت دیگر ظوم و مسور در رسنه‌های گوناگون دانش بشر از جمله فلسفه، الهیات، نجوم ب، ریاضیات، ادبیات، نمایشنامه‌ها و داستانهای اخلاقی و غیره شامل ذخائر انمایه علمی و ادبی آن زبان میباشد و کتبی مانند اوپنشدها، گیتا، شکنتلا، کلیله منه و امثال اینها که هر کدام از اینها بارها بزبانهای بزرگ دنیا ترجمه و منتشر ر دیده، عظمت آثار کلاسیک سانسکریت را بجهانیان ثابت کرده است.

سانسکریت در بین هندوان بعنوان زبان خدایان، فوق العاده مقدس محسوب حصیل آن به طبقه روحانیون (برهمنان) مخصوص و محدود بود و عموم مردم بابائنی که از آن منشعب گشته و پراکرتها نامیده میشدند سروکار داشتند ولی عین حال با تمام محدودیت‌ها، سانسکریت مانند سایر زبانهای دنیا با گذشت ان، نمیتوانست در قبال تحولات سیاسی و اجتماعی کشور بی تفاوت بماند و بهمین من آن، در ادوار مختلف تاریخش دستخوش تغییراتی گردید و تحت تأثیر و نفوذ انهای افوایی که با هندوان در تماس بودند قرار گرفت و از جمله زبان فارسی هم ربه خود در حریم مقدس آن راه یافت و تأثیر بسزائی از خود در ترقی و تعالی آن ما گذاشت.

کشمیر که یکی از مراکز مهم سانسکریت در هندوستان بشمار میرفت، لب نزدیکی جغرافیائی با ایران از دیرباز، با این کشور روابط فرهنگی داشت.

سنگتراشی‌ها و خانقاههایی که در حوالی سرینگر، پایتخت آن سرزمین وجود دارد حاکی از برقراری همبستگی‌های نزدیک کشمیر با ایران در زمان ساسانیان است و رواج بعضی از کلمات ایرانی چون دیور و گنجور، پیش از ورود ایرانیان مسلمان در هندوستان، در زبان رسمی کشمیر که سانسکریت بود نیز میتواند وجود چنین علائق را تأیید نماید.

در زمان حکومت مسلمانان در کشمیر که از قرن چهاردهم میلادی بوسیله شاه‌میر آغاز گردید، اسلام بیشتر بمساعی و مجاهدتهای عرفاء و مبلغان ایران و آن‌سوی رود (ماوراءالنهر) مانند بلبل‌شاه و سید علی همدانی و پسرش محمد همدانی و پیرشمس‌الدین و امثال آنها در آن نواحی مقبول عوام واقع شد و در نتیجه، معارف و فرهنگ ایرانی در آن رخنه شایانی نمود و افکار عموم مردم را تحت تأثیر قرار داد.

در زمان سلطنت خانواده شاه‌میر در کشمیر که از سال ۱۳۳۹ تا ۱۵۵۲ میلادی ادامه داشت در پرتو توجهات پادشاهانی علم‌دوست و معارف‌پرور مانند سلطان زین‌العابدین که از سال ۱۴۲۰ تا ۱۴۷۰ م. در آن مملکت حکمفرما بود، فارسی و فرهنگ ایران جایگزین سانسکریت و فرهنگ هندی شد و با اینکه همواره از ادبای سانسکریت هم قدردانی و سرپرستی بعمل می‌آمد معذالک زبان رسمی دربار که فارسی بود مدارج ترقی و تعالی را بسرعت طی نمود. خود سلطان زین‌العابدین بفارسی شعر میگفت و دو کاتب بفارسی منشور نوشت و درباریان او نیز خدمات ارزنده بفارسی انجام دادند. در نتیجه، فارسی پیشرفت زیادی کرد و بقدری محبوبیت فوق‌العاده فارسی در کشمیر اشاره نمود و گفت:

به شعر حافظ شیراز میگویند و میرقصند سیه چشمان کشمیری و ترکان سمرقندی

پیشرفت سریع و محبوبیت زاید‌الوصف فارسی در کشمیر موجب شد تعداد قابل توجهی از واژه‌های فارسی در سانسکریت وارد شود چنانکه در بعضی از قسم‌های (لوک پرکاش) که در همان زمان نوشته شد، کلمات فارسی از قبیل شاهی،

اص، سرتانا (سلطان) صلحدار و امثال اینها بچشم میخورند. همین الفاظ در بخش هائی از (لوک پرکاش) که منسوب به شخصی بنام «شمندر» است دیده نمیشوند و در کتابی معروف بنام «راج ترنگنی» نیز آنها را نمی بینیم.

همچنین تعدادی از کلمات عربی، فارسی و ترکی مانند خاتونه نا (خاتون) کهن گاه (خانقاه) مَلک (مَلک) مسجد یا مسیدا (مسجد) مدرسه، رواد (رباب) و آنا رگویدگان سانسکریت نظیر یون راج - شری وار پراجیه بهت و شک وجود دارند.

اساطیر و داستانهای ملی و مذهبی در هند قدیم زیاد نوشته شد، ولی درین هندوان، تاریخ نویسی هیچگاه مورد توجه واقع نگردید و دامن آثار کلاسیک سانسکریت با تمام وسعتی که داشت از فن مزبور تهی ماند. تماس مسلمانان با اهالی هندوستان و آگاهی آنان با علوم و فنون لشکرگشایان فارسی زبان، باعث آشنائی هندوان با علم تاریخ گردید. مخصوصاً شاهنامه، شاهکار فردوسی طوسی که پس از حملات سلطان محمود غزنوی به هندوستان، بدانشمندان آن سرزمین معرفی شد و درخشندگی های علمی ادبی و تاریخی، چشمان صاحب نظران راخیره ساخت، تأثیر شگرفی در افکار آنان نمود و راه مقبولیت را برای فن تاریخ در ذوق سانسکریت زبانان گشود.

در نتیجه، در قرن یازدهم میلادی شخصی بنام «کشمند» که یکی از درباریان مهاراجا انت بود تاریخ سانسکریت از کشمیر زیر عنوان «راجاولی» برهنه نظم کشید. کلهن بهت سراینده راج ترنگنی، ذکرى از او و اثرش در کتاب خوبس بمیان آورده است و بیسی از آن اطلاعاتی درباره راجاولی و نگارنده اش در دست نیست.

شاعری دیگر بنام چندکوی در قرن دوازدهم میلادی کتابی بنام «پرتھوی راجوجی» که شامل وقایع نخستین جنگ پرتھوی راج، پادشاه دهلی و اجمیر با سلطان شهاب الدین غوری متوفى ۶۰۲ مطابق ۱۲۰۶ میلادی بوده نوشت ولی مهمتر از همه اقدام «کلهن بهت» یکی از درباریان فاضل و دانشمند را جاجی

سنگه فرمانروای کشمیر بود که با الهام از شاهنامه فردوسی در سال ۱۱۴۹ میلادی تاریخ کشمیر را از آغاز تا زمان پادشاه معاصر خود (جی سنگه) منظوم ساخت و بر آن «راج ترنگنی» که درست بمعنای شاهنامه میباشد اسم گذاشت.

راج ترنگنی که در واقع نخستین کتاب سانسکریت در فن تاریخ نویسی بشمار میرود حاوی هشت بخش و شامل تمام تاریخ آن سرزمین میباشد از چندین حیث مماثلت خاصی با شاهنامه دارد. باین معنا که محتویات هر دو کتاب منظوم، بر سرگذشت های تاریخی مملکت مربوط، از ابتدا تا زمان پادشاه معاصر گوینده آن مشتمل است. دوم اینکه هیچکدام از آنها پیداشاهی مخصوص نسبت داده نشده است. سوم اینکه اسامی هر دو دارای یک مفهوم (شاهنامه) میباشد. چهارم اینکه هر دو اثر از آثار جاویدان جهان اند و در زبان مربوط شاهکار محسوب میگردند.

شاهنامه بفارسی در قرن دهم میلادی و راج ترنگنی بسانسکریت در قرن دوازدهم میلادی سروده شد و شخصی بنام «جون راج» یکی از درباریان سلطان زین العابدین پادشاه عالم نواز و علم پرور کشمیر تقریباً پس از دو قرن از نگارش راج ترنگنی تاریخ دیگری که شامل سرگذشت کشمیر تا زمان سلطنت سلطان مزبور بود بشعر درآورد و نظر به مقبولیت فراوان اثر کلهن بهت اثر خویش را نیز بهمان اسم نامید.

در تاریخ جون راج که حاوی وقایع تاریخی کشمیر از سال ۱۱۵۰ الی ۱۴۵۹ میلادی میباشد، اوضاع تاریخی آن سرزمین در حکومت مسلمانان بویژه پادشاه سرپرست سراینده زین العابدین بطور مفصلی شرح داده شده است. پس از جون راج، شاگرد وی بنام شری وار، تاریخ منظومی بعنوان «زین راج ترنگنی» به سانسکریت سرود و در آن وقایع تاریخی را از سال ۱۴۵۹ تا ۱۴۸۹ میلادی مرقوم داشت.

شری وار بدربار زین العابدین بستگی داشت و در هر دو زبان سانسکریت و فارسی بپایه عالی رسیده بود. او یوسف وزلیخای نظامی گنجوی را بسانسکریت ترجمه

کرد و اسم آن را «کتها کوتکا» گذاشت. بعد از شری وار، شخصی بنام پراجیه بهت، تاریخی منظوم بعنوان «راجاولی پتاکا» سانسکریت نوشت، و آن شامل سرگزشت سیاسی کشمیر از سال ۱۴۸۶ تا ۱۵۱۲ میلادی میباشد. بدین ترتیب تاریخ نویسی در کشمیر، سانسکریت ادامه پیدا کرد.

در کشمیر زیر سرپرستی سلاطین مسلمان فارسی زبان، تعدادی از کتب فارسی و سانسکریت بزبان دومی ترجمه شد^۱ بطور نمونه چنانکه گفته شد یوسف وزلیخای نظامی بوسیله شری وار سانسکریت ترجمه شد و اکبرنامه تألیف ابوالفضل علامی نیز بهمان زبان نقل گردید^۲ همچنین حماسه ملی معروف هندوان بنام مهابهاراتا وراج نرننگی بوسیله ملا احمد کشمیری از سانسکریت بفارسی برگردانده شد^۳.

در فارسی، مدح سلاطین بصورت قصیده گوئی رواج شایانی داشت و در آن ادوار سابق برای شاعران، تنها راه رسیدن بدربار بشمار میرفت. خاقانی، انوری، بهمنیار فارابی، عرفی و امثال آنها همه از همین راه به آمال خود رسیدند و در ادبیات فارسی هم بکسب مقامات عالی نایل گردیدند. چنین وضعی برای شاعران سانسکریت نیز قابل توجه بود و آنها هم در تقلید از قصیده نگاران بلندنام فارسی، مدیحه سرائی را در زبان خویش مرسوم ساختند و به قصیده گوئی پرداختند.

اودی راج در مدح سلطان محمد غور قصایدی بسانسکریت سرود و مجموعه آنها را بعنوان «راج ونود» تهیه نمود شاعر دیگر سانسکریت بنام «رام آریا» صایدی در مدح سلطان محمود غزنوی گفت و آنها را به «غزنی محمود چرت» نامید. این کتابها نمونه بارزی از قصیده سرائی در سانسکریت میباشد که در نتیجه سحت تأثیر قرار گرفتن شاعران زبان مزبور در مقابل قصیده نگاری و مدیحه سرائی فارسی، بوجود آمده است.

تأثیر فنی شعر فارسی را که عبارت است از وزن شعری و قیودات ردیف و قوافی، بیش از همه سراینده معروف بنگال بنام «جی دیو» که سانسکریت زبان و در قرن دوازدهم میلادی شاعر دربار راجا مچھی سین بود قبول کرد. در قرن مزبور بنگال

جزو سلطنت مسلمانان قرار گرفته و ادبیات فارسی نیز باهالی آن سرزمین معرفی شده و در قلوب افراد اهل ذوق تأثیر عمیقی از خود بجای گذاشته از جمله «جی دیو» را مسخر خود ساخته بود.

جی دیو اولین بار در بین ادبای سانسکریت با استفاده از بحور و قیود ردیف و قوافی فارسی، منظومه ای بنام «گیت گویند» سرود که مشتمل بر اشعاری راجع به عشق رادها و کرشنا بود. پیوند زدن شیوه های فنی شعر فارسی به سانسکریت، ابتکاری بود که بدست جی دیو صورت گرفت و باعث ایجاد حسن و زیبایی خاصی در شعر آن زبان گشت. اثر جی دیو مورد پسند همگان واقع شد و یکی از شاهکارهای سانسکریت محسوب گردید. گیت گویند حتی توجه غریبان را نیز بخود جلب نمود، سرویلیام جونز مستشرق بنام انگلیسی آن را بانگلیسی ترجمه کرد. گوته فیلسوف و سخنور معروف آلمانی هم تحت تأثیر قرار گرفت و آن را ستود. گیت گویند دارای بندهای هشت بیتی است و در هر شعر آن مانند مثنوی فارسی پابندی قوافی و ردیف ملحوظ شده است در آخر هر بند که به «اشت یدی» موسوم گشته اسم گوینده داده شده است. بدین ترتیب تمام بندهای «اشت یدی ها» به غزل های فارسی میماند و همه آنها در بحر های فارسی سروده شده است.

مدتها پس از سروده شدن گیت گویند، شخصی بنام کوی راج و شوناته در کتابش بعنوان «ساهیته درپن» اصطلاحی برای قافیه درست کرد و آن را به «انیتا انوپراس» نامید.

سراینده گیت گویند علاوه بر بکار بردن ردیف و قوافی در آثار خویش به سانسکریت شیوه خاص فارسی سرایان را که عبارت است از تخلص در اشعار، معمول ساخت. آوردن تخلص در آخر منظومه در سانسکریت سابقه نداشت و ایسن اقدام نیز در سانسکریت در اتباع از ادبیات فارسی بعمل آمد. گیت گویند نمونه خوبی برای ادبای زبان بنگالی بود و آنان را نیز تحت تأثیر خود قرار داد.

پندت راج جگناته شاعر بنام سانسکریت در قرن شانزدهم میلادی که در زمان سلطنت شاهجهان شاهنشاه هندوستان میزیست و از طرف دربار باو خطاب «پندت راج» اعطا گردید نیز تحت تأثیر فراوان ادب فارسی واقع شد. معروف است که او در عشق دختری مسلمان گرفتار شد و زیر اثر آن منظومه های متعدد عشقی نوشت. گنگالهری و بهامنی بلاس از مشهورترین آثار اوست. بهامنی بلاس مجموعه اشعار پرسوز عشقی پندت راج بشمار میرود و گنگالهری در تعریف رودخانه مقدس گنگ نوشته شده است. بحر آن بسیار دلاویز است.

پندت راج جگناته در حدود سیزده اثر بسانسکریت از خود بیادگار گذاشت. یکی از آنها بنام «آصف بلاس» که به نثر نگارش یافته در مدح خانخانان است. منظومه ای دیگر «جگن ابهرن» در مدح شاهزاده علم پرور و دانشمند و معارف دوست، دارا سکوه، تهیه شده و در آن تمام مشخصات و خوبی های قصیدسرائی فارسی بچشم میخورد. اثر دیگری از پندت راج جگناته در فن فصاحت و سلاطت در سانسکریت بعنوان «رس گنگادهر» میباشد و او در آن اغلب امثله را از کلام خویش که اثر فراوانی از ادبیات فارسی در آن مشهود است آورده است. بعلاوه، پندت راج جگناته واژه های فارسی بمیزان قابل توجهی با نهایت زیبایی و مهارت کلام در کلامش بکار برده است.

کتابی بسانسکریت زیر عنوان «سوکنی سندر» اثر شاعری بنام «سندر دیو» از قرن هفدهم میلادی که شامل انتخاب کلام گویندگان سانسکریت است در پیروی از تذکره نویسی فارسی تألیف گردیده است. نمونه های کلام سرایندگان سانسکریت که در کتاب مزبور گردآوری شده غالباً در مدح سلاطین است که در تقلید از فصاید فارسی گفته شده است.

پیش از سندر دیو، شری وار نیز در انتخاب کلام ۳۵۰ شاعر سانسکریت را جمع آوری کرد و آن را «سبهاشتاولی» نامید. کتابهای سبهاشتاولی و سوکنی سندر گویای این حقیقت است که تذکره نویسی نیز در سانسکریت در تقلید از فارسی

به پیسرت قابل ملاحظه‌ای نایل گردیده است.

عده‌ای از مسلمانان فارسی‌زبان با انجام دادن خدمات ارزنده بسانسکریت، در ردیف ادبای آن زبان جای گرفتند و مقام شایسته‌ای در بین سخنوران سانسکریت بدست آوردند. ابوریحان بیرونی دانشمند شهر و عالی‌مقام ایران نخستین کسی است که میتوان او را سرده‌ی مسلمانانی قلمداد نمود که از زبان سانسکریت استفاده کرده‌اند. کتاب‌الهند اثر ذیقمت‌آن فاضل نامدار نمایشگر تسلط کامل وی بر زبان و ادبیات سانسکریت و فلسفه و زندگی هندوان میباشد.

در بین شاعران سانسکریت، بویژه دونفر مسلمان فارسی‌زبان بنام دریاخان و عبدالرحیم‌خان‌خانان شایسته‌آنند که در هر تاریخ ادبیات سانسکریت اسم‌آنان با احترام خاصی جای داده شود. دریاخان کتابی بنام گنگاشتک بسانسکریت نوشته و عبدالرحیم خان‌خانان که مربی بزرگ علم و دانش و فرهنگ و هنر بوده و در سرپرستی از شعرا و ادباء و علماء شخصیت افسانه‌مانندی داشته با نهایت انسجام و قدرت کلام بسانسکریت شعر گفته و آثاری ارجمند در آن زبان از خود به یادگار گذاشته است.

کلام خان‌خانان بسانسکریت شامل دونوع اشعار است. نوع اول مشتمل بر اشعار یست که کاملاً بسانسکریت گفته شده، نوع دوم محتوی اییاتی است که در آن واژه‌های فارسی نیز گنجانیده شده است.

بدیهی است در نتیجه توجه شایانی که از طرف سلاطین و درباریان و علمای مسلمان فارسی‌زبان در نواحی مختلف هندوستان از جمله کشمیر، بنگال، دهلی، اگرا، احمدآباد، بیجاپور، گولکنده، احمدنگر، جونپور، لکهنو، حیدرآباد و غیره نسبت به زبان و ادبیات هندوان بعمل آمد فارسی در زبان و ادبیات سانسکریت رخنه کرده و یبیزان قابل توجهی آن را تحت تأثیر قرار داده است و هر قدر که این موضوع عمیق‌تر و دقیق‌تر مطالعه و بررسی شود تأثیر بیشتر فارسی در سانسکریت مشهود خواهد بود.

تراجم آثار فارسی به سانسکریت و هندی دیوناگری

اکبرنامه تألیف ابوالفضل علامی طبق بیان نویسنده مقاله پیشرفت سانسکریت در پرتو فارسی رساله اردونامه شماره ماه جون ۱۹۶۹ م. ص ۱۱۹ به سانسکریت ترجمه شد.

زیج مرزائی بحکم اکبرشاه باتشریک مساعی میرفتح اله شیرازی، ابوالفضل علامی، کشن جوتشی، گنگادهر، مهیش مهاند به سانسکریت ترجمه شد - آئین اکبری صفحه ۷۶

مجمع البحرين اثر دارا شکوه. گفته میشود که این کتاب به سانسکریت ترجمه شد سال ترجمه ۱۷۰۸ م. نام ترجمه «سمدرسنگما»

یوسف وزلیخا اثر نظامی گنجوی بوسیله شری وارا به سانسکریت منظوم ترجمه شد. شری وارا از وابستگان بدربار سلطان زین العابدین پادشاه کشمیر (۷۰ / ۱۴۲۰ م) بود. تاریخ «زین راج ترنگنی» که بسبک شاهنامه سروده شده هم از اوست. وی ترجمه یوسف وزلیخا را، «کتها کوتکا» نامیده است.

لغت فارسی فرهنگ منظوم فارسی به سانسکریت بحکم اکبرشاه بوسیله کرشناداس تهیه گردید. این لغت دارای ۱۵۷ مصرع بوده است در فهرست کتب موزه بریتانیان جزو کتب مطبوعه معرفی شده است.

گلستان اثر سعدی شیرازی به سانسکریت ترجمه شد و در دهلی در دست چاپ است. (کیهان مورخ ۲۴ تیر ۱۳۵۰)

شاهنامه اثر فردوسی طوسی در دهلی به سانسکریت ترجمه میشود و در سالهای آینده به چاپ خواهد رسید.

حاتم طائی آرایش محفل مثنوی حیدریخش حیدری بوسیله یشونت کنیش وتونیکر به هندی دیوناگری ترجمه شد و در سال

- ۱۸۸۹ م در بمبئی انتشار یافت (داستانهای منشور باردو ص ۵۶۵)
- امیر حمزه** به هندی دیونا گری ترجمه شد (داستانهای منشور باردو ص ۵۷۳)
- الف لیلة** از روی متن فارسی به هندی دیونا گری برگردانده شد مترجم هندی: کرشن بهاری شکل سال ترجمه ۱۹۰۵ میلادی
- دیوان حافظ** اثر حافظ شیرازی بوسیله دلپت رای به هندی دیونا گری ترجمه شد (سهم هندوان در ادبیات فارسی صفحه ۱۱۹)
- شاهنامه** مول چند شمشیرخانی خلاصه شاهنامه اثر توکلی بیگ را به هندی منظوم ساخت.
- شاهنامه** اثر فردوسی طوسی. گفته میشود بوسیله بودی بت در زمان سلطان زین العابدین پادشاه کشمیر (۷۰/۱۴۲۰ م) به هندی ترجمه شد (سهم هندوان در ادبیات فارسی صفحه ۱۲)
- کلیه و دمنه** ترجمه انوار سهیلی به هندی در قرن هجدهم میلادی صورت گرفت (داستانهای منشور اردو ص ۵۸۳)
- گل صنوبر** از روی ترجمه نیم چند کهتری که از فارسی باردو کرده بود بوسیله جیوا رام به هندی دیونا گری ترجمه شد سال ترجمه ۱۸۷۷ میلادی
- مأموریت برای وطنم** از آثار ارجدار اعلی حضرت شاهنشاه آریامهر به هندی ترجمه شد.

حواشی

- ۱- کشمیر سلاطین کی عهدین تألیف محب الحسن (ترجمه اردو از انگلیسی) چاپ اعظم گره ۳۹۹
- ۲- اردو نامه مجله اردو ترقی بود کراچی شماره ۲۳-۲۴ جون ۱۹۶۹ ص ۱۱۹
- ۳- ملا احمد وقایع کشمیر را بفارسی نوشت. او دوفارسی و عربی تبحری داشت و بامر زین العابدین ابهارا ناو راج ترنگی را از سانسکریت بفارسی منتقل ساخت.
- ۱- کشمیر سلاطین کی عهدین تألیف محب الحسن (ترجمه اردو از انگلیسی) چاپ اعظم گره ص ۴۰۲

یادداشت‌ها

دکتر عیسی شهابی
گروه آموزشی زبانهای خارجی - رشته زبان آلمانی

تفاهم

اگر بپذیریم که حسن تفاهم سرچشمه‌ی صلح و صفا و بر خلاف آن ، سوء تفاهم مایه‌ی نفاق و سولد کینه و دشمنی و عواقب ناشی از آن است، ناگزیر قبول کرده‌ایم که تفاهم نقش مهمی را در زندگی بشر بر عهده دارد ، و حقیقت هم جز این نیست . «فهمیدن» آن چنان اهمیتی در زندگی افراد دارد که در پاره‌ای از زبانهای غربی اصولاً انرا به طرز خاصی جزآنچه در زبان ما معمول است نیز بکار می‌برند : فی‌المثل در زبان آلمانی یا فرانسه می‌توانیم بگوئیم «من تو را نمی‌فهمم» و مراد آن است که «صحبت ترا درك نمی‌کنم» و یا «نمی‌فهمم چه می‌گوئی» . با گذشت زمان به مفهوم اصلی این عبارت یک معنای مجازی نیز اضافه شده است که مبین درك (یا عدم درك) مقصود کسی و یا هدف وی از انجام کاری است ، چنانکه وقتی که به یک نفر می‌گوئیم «من تو را نمی‌فهمم» یا «هر چه می‌کنم نمی‌توانم تو را بفهمم» مقصود اینست که نمی‌توانم بفهمم که منظورت از این کار (که ظاهراً نتیجه‌ای بر آن متصور نیست ، و یا نتیجه‌ای معکوس دارد) چیست . تقریباً عین این مفهوم مجازی در زبان فارسی هم هست ولی ساختمان جمله‌ی نظیر، کمی با جملات آلمانی و فرانسه فرق دارد ، زیرا در فارسی مفعول فعل فهمیدن نمی‌تواند انسان باشد . در فارسی می‌گویند «بگذارید فلانی با او حرف بزند ، زیرا

زبان او را بهتر می‌داند» (و در نتیجه تفاهم بهتری میسر است) ، مثلی نیز هست که می‌گوید «زبان خر را خلیج می‌فهمد» .

به هر تقدیر همدی این اصطلاحات و ساختمانها چه در زبان فارسی و چه در زبانهای اروپائی مبین اهمیتی است که «فهمیدن» در روابط میان انسانها و بهبود این روابط حائز است. همدی ما روزانه شاهد هستیم که کشورهای بزرگ به چه زحمات و مخارجی تن در می‌دهند تا زبان خود را هر چه بیشتر رایج ساخته بر تعداد افسرادی که می‌توانند بدان سخن گویند بیفزایند ، و از سوی دیگر میدانیم که فرستنده‌های رادیوهای کشورهای بزرگ طی برنامه‌های خاصی روزانه به ده‌ها زبان مختلف اخبار پخش می‌کنند و کوشا هستند که با هر ملتی به «زبان خودش» سخن گویند . مقصود نهائی از همدی این کوشش‌ها ایجاد حسن تفاهم است ، اعم از اینکه هدف از این حسن تفاهم موفقیت در زمینه‌ی فرهنگی ، اقتصادی یا سیاسی باشد .

اگر این استنتاج صحیح باشد باید دید وظیفه‌ی ما از لحاظ ترویج زبان و ادب فارسی چیست . البته برای ما اقداماتی در این زمینه نظیر آنچه دولتهای بزرگ به عمل می‌آورند نه میسر است و نه لازم ، خاصه که ما هنوز در مراحل بسیار ابتدائی هم فعالیت قابل ملاحظه‌ای از خود نشان نداده‌ایم . پس کوشش در اشاعه‌ی زبان فارسی به عنوان یک زبان خارجی هر چند که هدفی بسیار عالی است ولی در شرایط فعلی مطرح نیست و فعلاً حصول تفاهم با بسیاری از ملت‌ها بناچار باید از «مجرای زبان» خود آنها یا زبان سومی باشد و این بحثی جداگانه است که فعلاً مورد نظر نیست . ولی مسلم این است که ما تحت هر شرایطی باید دست‌کم تفاهم موجود و ارتباط معنوی و فرهنگی را که با هم‌زبانان خود داریم حفظ کنیم . مهمترین پایگاه‌های زبان فارسی در آن سوی سرزمین‌های سیاسی ما ، سرزمین‌های افغانستان و تاجیکستان است . از این دو ، تاجیکستان نه با ما هم‌مرز و نه شرایط چنان است که ما بتوانیم با آن ارتباطی نزدیکتر از آنچه فعلاً هست برقرار سازیم .

بسیار خوب ، ولی در مورد افغانستان چه کرده ایم ؟ از یک سو برادران افغانسی ما بآنکه به شاعران بزرگ متقدم پارسی گوی سخت می‌بالند توجه خاصی به «زبان دری» ندارند و گویش پشتورا زبان رسمی خود قرار داده‌اند و از سوی دیگر ما هم روز به روز شکاف موجود میان زبان فارسی ایران را با زبان فارسی افغانستان عمیق‌تر می‌سازیم و به عبارت دیگر راهی را که ناگزیر باید طی کنیم به نحوی در پیش گرفته‌ایم که چنانچه به همین گونه ادامه یابد تا نیم قسرن دیگر از این همبستگی زبانی جز نامی به جای نخواهد ماند .

بیگمان یکی از مفیدترین اقدامات فرهنگی اخیر احیای فرهنگستان است . اهمیت این سازمان برای یک کشور آنچنان واضح است که هرگونه بحث و توضیحی در باره‌ی آن زائد است . بسی جای خوشوقتی است که این بار نیز افرادی شایسته و با روشی درست‌تر در این واحد فرهنگی به کار پرداخته‌اند؛ ولی آیا این گلهای سر سبد زبان و ادب فارسی توجه دارند که این سازمان در برابر فوائد انکارناپذیری که دارد دارای یک نقیصه هم هست ؟ آیا اندیشیده‌اند که وضع واژه‌های نو (که البته از آن گزیری نیست) در عین حال که زبان ما را وسیع‌تر و وافی‌تر به احتیاجات امروزی می‌سازد آن را مدام از زبان همسایه‌مان دورتر می‌کند ؟ پس چه باید کرد ؟

از زبان انگلیسی که به معنای واقعی کلمه دنیا گیر است بحثی نمی‌کنیم بلکه به عنوان مثال زبان آلمانی را انتخاب می‌کنیم که امروزه در چهار سرزمین مختلف به آن صحبت می‌شود : آلمان غربی ، آلمان شرقی ، اتریش و بخش بزرگی از سوئیس . این زبان تا سال ۱۹۴۵ که آلمان تجزیه نشده بود در هر یک از سرزمین‌های آلمان و اتریش و سوئیس دارای خصوصیتی بود . پس از تحولات سیاسی ربع قرن اخیر ، در دو منطقه‌ی غربی و شرقی آلمان نیز تحول و تطور آن در دو جهت مختلف انجام گرفته می‌گیرد . لکن همه‌ی این سرزمین‌ها از لحاظ فرهنگی و

زبانی از یک پیوستگی ناگسستی برخوردارند و اهالی هر یک از آنها بدون توجه به سیستم‌های حکومت یکدیگر در حفظ آن کوشا هستند و هیچیک از این چهار کشور در موارد مهم راساً و بدون مشورت با دیگران اقدامی نمی‌کنند. منجمله انجمنی هست بنام «انجمن دودن» که هر چهار کشور در آن نمایندگان دارند. این انجمن عهده‌دار اتخاذ تصمیم در موارد مهم است. برای آنکه شیوه‌ی عمل این انجمن روشن شود ناچار به ذکر مثالی هستیم: در زبان آلمانی، برخلاف زبانهای فرانسه و انگلیسی (و محتملاً بسیاری از دیگر زبانهای غربی) که در آن فقط اسامی خاص بزرگ نوشته می‌شود، اصولاً اسم را بزرگ می‌نویسند اعم از اینکه خاص باشد یا عام، ذات باشد یا معنی. شکی نیست که این کیفیت بر دقت زبان افزوده و حتی درک معانی را به هنگام خواندن متون، ساده‌تر ساخته است، ولی از سوی دیگر این قاعده، درست نوشتن را برای نوآموزان و بیگانگان دشوارتر کرده است. حتی آلمانی‌زبان‌های بزرگسال نیز در موارد زیادی برای صحیح نوشتن نیازمند مراجعه به کتاب لغت هستند. بدین واسطه مدتهاست که افراد ذیصلاحیت در این اندیشه‌اند که در دستور زبان آلمانی بر این قاعده خط بطلان کشند و فقط اسامی خاص را بزرگ بنویسند. در سال ۱۹۶۶ اعضای انجمن مذکور در بالا (تا آنجا که به خاطر دارم در اتریش) دور هم گردآمدند تا در این باره تصمیم بگیرند و فقط بر اثر رای مخالف نماینده‌ی آلمان شرقی بود که این قاعده بجا ماند و کماکان کلیه‌ی اسامی را بزرگ می‌نویسند.

حال باید دید چرا ما نباید اقدامی نظیر این بکنیم. چه مانعی دارد که ما از دوسه نفر دانشمند افغانی (و چنانچه شرایط و مقتضیات اجازه دهد، همچنین از دوسه دانشمند تاجیک) دعوت کنیم که به عنوان اعضای دائمی «فرهنگستان زبان فارسی» به تهران بیایند تا هم از اطلاعات و معلوماتشان مخصوصاً در زمینه‌ی واژه‌های پارسی رایج در آن سرزمین‌ها که در ایران منسوخ شده استفاده کنیم و هم

بر اثر شرکت و همکاری آنان در وضع لغات جدید باعث شویم که مصوبات این فرهنگستان در افغانستان (واحیانا در تاجیکستان) نیز پذیرفته و رایج گردد. ضرورت حتمی این اقدام آنچنان است که ارزش آن را دارد که در صورت لزوم، فرهنگستان ایران خود متقبل هزینه‌ی زندگی و توقف این دانشمندان در ایران گردد. آیا می‌توان امیدوار بود که این پیشنهاد قبول افتد و در نظر آید؟

دکتر ملک مهدی میرفندرسکی

گروه آموزشی زبانهای خارجی - رشته زبان فرانسه

خوشبختی واهی اثر گابریل روآ

قبل از اینکه راجع به «خوشبختی واهی»، رومان خانم گابریل روآ صحبت کنیم لازم است چند کلمه‌ای در باره شرح حال او گفته شود .

گابریل روآ در شهر سن بونیفس^۲ (مانی‌توبا^۳) پایتخت فرانسه زبان ناحیه غرب کانادا چشم به جهان گشود (۱۹۰۹). پدرش مأمور اداره مهاجرت در مغرب کانادا بود. بعد از اتمام تحصیلات در دانشسرای مقدماتی شهر وینی‌پک^۴ در حدود هشت سال به شغل آموزگاری اشتغال داشته و در گروه‌های تأثیری فعالیت میکرده است وی تحصیلات خود را به دوزبان فرانسه و انگلیسی نموده و این باعث شده است که بتواند تمدن فرانسه و انگلیس را باهم مقایسه کند.

در سال ۱۹۳۷ خانم روآ مدتی در انگلستان بسر برده و بفرا گرفتن هنر تأثیر می‌پردازد و سپس به کشور فرانسه مسافرت نموده و از آنجا اولین گزارشهای خود را برای روزنامه‌های کانادا ارسال میدارد. در سال ۱۹۳۹ به کشور خود مراجعت نموده و در شهر مونرال اسکنی گزیده از نوشته‌های خود امرار معاش مینماید.

اقامت وی در مونرال برای او موقعیت خوبی است که از نزدیک بازندگی و آداب و رسوم این شهر بزرگ آشنا شود تا الهام بخش او در بوجود آوردن رومان

. اثر شرکت و همکاری آنان در وضع لغات جدید باعث شویم که مصوبات این
. هنگستان در افغانستان (واحیانا در تاجیکستان) نیز پذیرفته و رایج گردد . ضرورت
. تمی این اقدام آنچنان است که ارزش آن را دارد که در صورت لزوم ، فرهنگستان
بران خود متقبل هزینه‌ی زندگی و توقف این دانشمندان در ایران گردد .
آیا می‌توان امیدوار بود که این پیشنهاد قبول افتد و در نظر آید ؟

دکتر ملک مهدی میرفندرسکی

گروه آموزشی زبانهای خارجی - رشته زبان فرانسه

خوشبختی واهی اثر گابریل روا

قبل از اینکه راجع به «خوشبختی واهی»، رومان خانم گابریل روا صحبت کنیم لازم است چند کلمه‌ای در باره شرح حال او گفته شود .

گابریل روا در شهر سن بونیفس^۱ (مانی توپا^۲) پایتخت فرانسه زبان ناحیه غرب کانادا چشم به جهان گشود (۱۹۰۹). پدرش مأمور اداره مهاجرت در مغرب کانادا بود. بعد از اتمام تحصیلات در دانشسرای مقدماتی شهر وینی‌یک^۳ در حدود هشت سال به شغل آموزگاری اشتغال داشه و در گروه‌های تأثیری فعالیت میکرده است وی تحصیلات خود را به دوزبان فرانسه و انگلیسی نموده و این باعث شده است که بتواند تمدن فرانسه و انگلیس را باهم مقایسه کند.

در سال ۱۹۳۷ خانم روا مدتی در انگلستان بسر برده و بفرا گرفتن هنر تأثیر می‌پردازد و سپس به کشور فرانسه مسافرت نموده و از آنجا اولین گزارشهای خود را برای روزنامه‌های کانادا ارسال میدارد. در سال ۱۹۳۹ به کشور خود مراجعت نموده و در شهر مونرال^۴ سکنی گزیده از نوشته‌های خود ابرار معاش مینماید.

اقامت وی در مونرال برای او موقعیت خوبی است که از نزدیک بازندگی و آداب و رسوم این شهر بزرگ آشنا شود تا الهام بخش او در بوجود آوردن رومان

«خوشبختی واهی» باشد. در سال ۱۹۴۵ این کتاب باعث شهرت وی در کانادا و خارج از کشور میشود که در سال ۱۹۴۷ جایزه ادبی فمینا^۲ را دریافت میکند .
در سال ۱۹۴۷ با دکتر مارسل کاربوت^۳ ازدواج کرده و آرآن بعد در شهر کبک^۴ زندگی مینماید و در همان سال بعضویت مجمع سلطنتی درمیآید .

از آثار او بغیر از خوشبختی واهی میتوان الکساندرشور^۵ (۱۹۵۴) و خیابان دشامبو^۶ (۱۹۵۵) را نام برد . ضمناً مقالات بسیاری بقلم وی در مجلات فرانسه و کانادا منتشر شده است بدون تردید گابریل روآ با انتشار رمان «خوشبختی واهی» تحول عمیقی در رمان نویسی و ادبیات فرانسه زبان کانادا بوجود آورده است . او ورورژلمن^۷ دو نویسنده ای هستند که رمان فرانسه زبان کانادا را در مسیر نوینی قراردادده اند که بطور قطع با تحول اجتماعی و اقتصادی منطقه کبک همبستگی تام دارد .

گابریل روآ در اولین اثر بزرگ خود «خوشبختی واهی» بشرح حال یک خانواده فقیر کارگر که در محله فقیرنشین مونرآل بنام سن هانری زندگی می کنند می پردازد . بانوشتن این اثر خانم روآ رمان فرانسه زبان کانادا را از چهارچوب زندگی روستائی که در آن سرزمین نقش اساسی را داشت خارج ساخته و در چهارچوب زندگی صنعتی یک شهر بزرگ امروزی قراردادده است .

در رمان های قرن نوزدهم در ادبیات کبک چهار موضوع اساسی به چشم میخورد: زمین ، خانواده ، مذهب و طبیعت . نویسندگان قرن نوزدهم حتی اوایل قرن بیستم الهام خود را از خانواده گرفته که در روستا زندگی میکنند و به زمین و مذهب خود عشق عمیق میورزند ولی تحولات عظیم اقتصادی و اجتماعی که در قرن بیستم در منطقه کبک بوجود آمده است مردم این سامان را با مسایل نوین و بفرنج دنیای امروزی روبرو میسازد و رومان هم تحت تأثیر این تحولات عظیم شهری قرار گرفته نویسنده موضوعات جدیدی را در رومان خود مطرح میسازد و بدین نحو زندگی شهری و مشکلات آن جایگزین زندگی و فعالیت در روستا میگردد .

اولین اثر بارزشی که در این زمینه به رشته تحریر درآمده است «خوشبختی واهی» اثر گابریل روآ میباشد و این خود اهمیت این رومان را در ادبیات کبک به اثبات میرساند .

موضوع داستان تاحدودی ساده است و نویسنده پایه اساسی داستان را روی انتریک^۱ مهم بنا ننموده بلکه بیشتر تجزیه و تحلیل روانی دو قهرمان اصلی مورد نظر بوده بوده است (رزانا و فلورانتین)^۲ این دو قهرمان اصلی مادر و دختری هستند که عضو خانواده ده نفری میباشند . رزانا زندگی را همانطور که هست قبول نموده و با فقر و نداری میسازد و با تلاش بسیاری چرخهای زندگی را میگرداند ولی فلورانتین که دختر ارشد خانواده بوده و برای کمک به خانواده خود در رستوران کار میکند ، بهیچوجه عقاید مادر خود را قبول نداشته و بهر نحو شده میخواهد از چنگال فقر و بیچارگی فرار کند و سرنوشت خود را بدست گیرد . در نتیجه بین مادر و دختر تنگنا می وجود ندارد . و این تضاد فکری بوجود آورنده دو قطب مخالف بوده که اکثر وقایع رومان بدان مربوط میشود . این دو قطب یکی قطب سازش مربوط به زندگی رزانا است که شامل روابط او با شوهرش آزاریوس^۱ ، ورود آزاریوس و پسرش اوژن^۲ به ارتش میباشد . دیگری قطب اعتراض و مخالفت با شرایط زندگی فقیرانه از جانب فلورانتین است که شامل وقایع زیر میباشد : عشق فلورانتین به ژان لوك^۳ ، رفتن او از منزل و اقامت در منزل دوست خود ، بالاخره ازدواج او با مائوئل^۱ در حالیکه از ژان لوك باردار است .

در این داستان مانند اکثر آثار بزرگ شخصیت های متعددی وجود دارد ولی بطور قطع شخصیت بارز رزانا قهرمانان دیگر داستان را تحت الشعاع قرار داده و با آفرینش این قهرمان گابریل روآ موفق شده است که قهرمان فنا ناپذیری نه تنها در ادبیات کبک بلکه در ادبیات جهان خلق کند که هم پایه قهرمانی چون مادام بوواری^۲ باشد . گابریل روآ تحسین عمیق خود را نسبت به چخوف^۳ نویسنده شهیر

روس پنهان نکرده است ولی شخصیت رزآنا مارا بیشتر یاد داستان مادر اثر کورگی؛ (احساس مسؤولیت شدید و علاقه‌اش به خانواده و فرزندان و دست بگیربان بودن با فقر و تنگدستی) و بعضی از قهرمانان شلرمیخائ洛夫^۱ میاندازد. همچنین در داستان ژریمینال^۲ اثر امیل زولا، لا ماهد^۳ تا حدودی رزآنا را بخاطر می‌آورد ولی بطور قطع رزآنا زنده‌تر و واقعی‌تر از قهرمانان زولا بنظر میرسد. چه بخوبی میتوان احساس کرد که همبستگی و دلسوزی عمیق بین نویسنده و قهرمانش وجود دارد که آنرا بفرانسه بالغت «سمپاتی»^۴ میتوان بیان کرد و این همان احساسی است که در نزد نویسندگان قرن نوزده روسیه هم دیده میشود که یک نوع گرمی عاطفی به قهرمانان خود می‌بخشند و این موضوع در ادبیات فرانسه کمتر احساس میشود. بدین دلیل میتوان اظهار نظر نمود که گابریل روآ بیشتر تحت تأثیر ادبیات روسیه و انگلیس قرار گرفته است.

از جهت تجزیه و تحلیل روانی، فلورانتین به پای رزآنا نمیرسد مع هذا در بعضی از قسمتهای رومان شخصیت او بسیار گیرا و جذاب تشریح شده است ولی او را نمیتوان با قهرمانی چون مادام بوواری و آنا کارنینا^۵ مقایسه نمود چه افق زندگی وی بسیار محدودتر از شخصیت‌های مذکور میباشد از طرفی نویسنده نخواسته است که از او یک میت^۶ بسازد مانند اثر بالزاک^۷ بنام دختر عم و بت.

حال بجاست چند نکته‌ای هم درباره قهرمانان مرد این داستان گفته شود. تحولات اقتصادی و اجتماعی تأثیر عمیقی در روحیه آزاربوس لا کاس^۸ (شوهر رزآنا) داشته و او را از کار اصلی خود که مبل سازی بوده باز داشته و از هر کار و شغل دیگری مأیوس و دلسرد نموده است. این مسأله همان از بین رفتن صنایع کوچک دستی و بوجود آمدن کارخانه‌های بزرگ و طبقه کارگر و در نتیجه سندیکاها و تمام مسائل بزرگ کارگری که کلیه شهرهای بزرگ با آن مواجه هستند میباشد و شخصی چون آزاربوس که بخواهد استقلال شغلی و حرفه‌ئی خود را حفظ نموده به کار کردن در کارخانه تن در ندهد عاطل و باطل بوده و قادر به اداره نمودن

زندگی مالی خود نمیشد از طرفی با داشتن هشت فرزند که در روستا خود کمکی است رای چرخاندن چرخهای زندگی ولی در شهر خانواده کم درآمدی را به فقر و تنگدستی بیشتری میکشاند خود باعث دلسردی او از زندگی میشود و تا حدودی باعث تصمیم و به ورود در آرتش شده تا با کمک جیره مخصوص داوطلبان جنگ ، افراد خانواده اش بتوانند از زندگی بهتری برخوردار گردند . بعد از رها کردن حرفه اصلی آزاریوس راننده تا کسی شده ولی باین کار هم علاقه چندانی نداشته در نتیجه کار خود را از روی بی میلی انجام می دهد و از درآمد مالی کافی برخوردار نمیشود . این باعث میشود که وی دارای دو شخصیت باشد : یکی فرد بیکاره در اجتماع و بیرون ز خانه ، دیگری یک شوهر دلسوز که هیچگونه نقشی در بر طرف کردن گرفتاریهای خانواده گی ندارد و در نتیجه بار سنگین مسؤولیت بعهدہ رزانا میباشد .

بعد از آزاریوس اکنون سخنی چند در باره ژان لوك لازم است گفته شود . او در کارخانه اسلحه سازی کاری کند و دارای درآمد مکفی میباشد . ضمناً در دوره شبانه به تحصیل خود ادامه میدهد تا به درجه مهندسی می رسد و در نتیجه دوران نکبت بار کودکی را بدست فراموشی سپرده مردی خود ساخته و ارد اجتماع می گردد . بنابر عقیده خود نویسنده وجه اشتراکی بسیار بین ژان لوك و راستینا ك قهرمان بابا گوریو^۱ اثر بالزاک و یا بهتر بگوییم ژولین سورل قهرمان سرخ و سیاه اثر استاندال^۲ وجود دارد . ژان لوك قهرمانی است خود خواه و جاه طلب که از تمام مزیت های اجتماعی استفاده نموده بدون آنکه ذره ای از آزادی خود را برای قبول مسؤولیت های اجتماعی فدا کند او شخصی است که از نزاع بین کارگران و کارفرمایان به نفع خود استفاده فراوانی برده ، موقعیت اجتماعی خود را بر روی آن بنا میسازد .

بدلیل این خود خواهی ، ژان لوك جواب عشق فلورانتین را نداده بهیچوجه حاضر به ازدواج با او نمیشود . چه ازدواج با فلورانتین او را خواه و ناخواه به یاد دوران ناخوش آیند کودکی و بدبختی های آن دوران می اندازد . در نتیجه ، غریبه حقیقی در محله سن هانری ، ژان لوك است زیرا او یتیم بوده و با خانواده ای که او را بفرزندی

قبول کرده‌اند قطع رابطه مینماید و همیشه در اطاقهای ارزان قیمت بطور موقت زندگی می‌کند. زیرا بهیچوجه خیال ندارد در این محله اقامت طولانی داشته باشد و ازدواج با فلورانتین او را به این محله و زندگی رنج‌آور آن پایبند مینمود.

امانوئل بعد از ژان لوك یکی دیگر از قهرمانان مرد این داستان است که از طبقه متوسط بوده و از زندگی نسبتاً مرفهی برخوردار است و برعکس ژان لوك با علاقه شدید با فلورانتین و ازدواج با وی خود را پایبند محله‌سن هانری مینماید. او معترض به تشکیلات دنیائی است که هنوز جائی برای جنگ در آن وجود دارد و تصور میکند با رفتن به جبهه میتواند از جنگ آینده جلوگیری کند.

همانطور که بعضی عقیده دارند که خدا قهرمان اصلی نمایشنامه استرائر ژان راسین^۱ می‌باشد و معدن ذغال سنگ نیز نقش اساسی را در رومان ژرمینال اثر زولا ایفا میکند میتوان اظهار کرد که جنگ که خود بلائی برای بشر بشمار می‌آید، در این اثر خانم روآ نقش مهمی ایفا کرده و تا اندازه‌ای نجات دهنده قهرمانان بخت برگشته داستان میباشد. بغیر از امانوئل که برای ایده‌آل انسانی بجبهه جنگ می‌رود ازاریوس و اوژن پسرش برای هدف بخشیدن به زندگی خود و تأمین احتیاجات مادی خانواده جبهه جنگ را انتخاب مینمایند. بنابراین جنگ در سرنوشت هر کدام نقش مهمی را بازی میکند حتی برای ژان لوك که در کارخانه اسلحه‌سازی کار میکند جنگ به زندگی مادی او رونق می‌بخشد و چون به گفته خود خانم روآ، امانوئل از جبهه جنگ بر نمی‌گردد پس در این صورت میتوان تصور کرد که در آینده فلورانتین زندگی مشترکی با مرد دیگری خواهد داشت.

باید اضافه نمود که در دوران جنگ دوم جهانی برعکس آنچه تصور میتوان کرد اوضاع اقتصادی و فرهنگی کبک رونق بسیار داشته ولی بعد از جنگ اوضاع اقتصادی کم و بیش برای مدتی متوقف مانده و اهالی محله‌سن هانری بهمان زندگی سخت قبل از جنگ خود باز می‌گردند.

وقتی یک رومان با ارزش است که نویسنده بتواند قهرمانان خود را چنان خلق کند که گوئی اشخاصی زنده هستند که خواننده را در سراسر رومان همراهی میکنند از طرفی روابط روحی قهرمانان با شرایط اجتماعی و اقتصادی دنیای خارج باید بنحو احسن تشریح شود و این دواصل رومان نویسی را خانم روآ کاملاً مراعات کرده و از عهده آن بخوبی برآمده است از آنجمله تشریح محلات مونرآل از دیدگاه قهرمانان میباشد . بعد از محله سن هانری که راجع به آن صحبت شد، میتوان از خیابان سنت - کاترین^۱ که مرکز شهرداری مغازه‌های پر زرق و برق و اجناس چشم گیر میباشد و ضمناً محل تفریح مردم بوده نام برد که همیشه در رؤیاهای فلورانتین جلوه گرمیشود . دیگر محل اعیان نشینی و ست‌مانت^۲ است که آرزوی ژان لوك بوده که در آنجا در میان اشخاص متمول خانه‌ای برای خود دست و پا کند . از طرفی رستورانی که فلورانتین در آن کار میکند محل و محیط مشتریان آن بطور ماهرانه توصیف شده است ضمناً شهر مونرآل در زمانی که روزآنا در جستجوی منزل از رانتری میباشد و در جای دیگر که به بیمارستان برای دیدن پسر کوچکش که در اثر بی‌غذائی رو بمرگ است میرود بسیار زنده و بطور هیجان انگیزی توصیف شده است و بالاخره رستوران خانم فیلی که هرچند بموضوع اصلی داستان چندان مربوط نمیشود یکی از قسمتهای بسیار مهم و ارزنده رومان میباشد . باوجود آنچه گفته شد، شهر مونرآل که بزرگترین شهر صنعتی کاناداست و حوادث داستان «خوشبختی‌واهی» در آن اتفاق میافتد آن اهمیتی را که این شهر در آثار ادبی کبک دارا میباشد، ندارد . زیرا خانم روآ بیشتر تکیه بر تجزیه و تحلیل نکات روانی قهرمانان خود نموده است . بطور کلی باید اضافه نمود که در آثار ادبی فرانسه زبان کانادا از شهر کبک پایتخت ناحیه کبک صحبت شده است و بیشتر توجه نویسندگان به شهر مونرآل بوده است .

حال جادارد چند کلمه‌ای دربارهٔ سبک نگارش خانم روآ گفته شود . بطور کلی میتوان گفت که سبک وی آمیخته‌ای است از گفتار عامیانه و نوشته

ادبی، چه قهرمانان وی یکی زبان توده مردم را صحبت کرده بخصوص «ارگو»^۱ ناحیه مونرال را بکار میبرند. اما موضوع قابل توجه در سبک نوشتن روایات جملات طولانی و بعضی اوقات پیچیده و حتی ثقیل را میتوان ذکر کرد که تا حدودی سبک بالزاک و زولا را بخاطر میآورد. بخصوص توصیف دقیق وی از اشیاء درون اطاقها که همان «دسکریپسیون انواتر»^۲ میباشد سبک او را بیشتر به نویسندگان ذکر شده نزدیک میکند تا نویسندگان معاصر وی چون موریاک^۳ ویا موروا^۴. مضافاً اگر فرصتی پیش آید خانم روایات طنز و شوخی روگردان نبوده و این مبین آنست که وی قبل از رومان نویسی در مطبوعات فعالیت داشته است.

بطور قطع این اثر با ارزش خانم گابریل روایات بدون ایراد نبوده و منتقدین ادبی ایراداتی بر آن وارد دانسته اند.

از جمله ایراداتی که به این داستان گرفته میشود ضعیف بودن قهرمانان مرد داستان است که هیچوجه با قهرمانان زن داستان برابری نداشته و خانم روایات از عهده تجزیه و تحلیل روانی آنها بخوبی بر نیامده است (باستثنای از اریوس). میتوان اضافه نمود که قسمتهای توصیفی رومان بیش از حد طولانی است و باعث ملال خاطر خواننده میشود. چنانچه قسمتهائی خلاصه بیان میشد اثر عمیقتری در خواننده بجامی گذاشت ولی از طرفی هم برای بوجود آوردن این محیط فقر و تنگدستی و بیچارگی مجبور بوده است که در توصیفهای خویش بطور مفصل قلمفرسائی کند چون نباید فراموش کرد که هدف خانم روایات بوجود آوردن یک نوع «ابسیسون»^۱ نسبت به فقر و بیچارگی بوده و این موضوع اساسی رومان مانند تم اصلی در یک سنفونی در سراسر داستان تکرار میشود و تمام تکنیک وی در این بوده است که این تم اصلی را با «واریاسیون های»^۲ مختلف بگوش خواننده برساند. از طرفی هم باید در نظر داشت که این داستان خانم روایات در سال ۱۹۴۰ نوشته شده و از جهت تکنیک رومان نویسی آنرا رومان «ترادیسیونل»^۳ میتوان نامید نه تکنیک «نوورومان»^۴ که بعد از سالهای ۱۹۵۰

رادیات فرانسه متداول شده است.

باوجود ایراداتی که گرفته شد «خوشبختی‌واهی» رومان باارزشی است که مواسطه‌های خواننده را از یک رومان خوب کلاسیک کاملاً ارضاء میکند. خانم‌روا موفق شده است یک قهرمان فراموش نشدنی بنام رزانا خلق کند (که تنها وجود موداو برای ارزش بخشیدن بیک رومان کافی است) و او را در چهارچوبی قرار میدهد که ما را از شرایط اقتصادی و اجتماعی یک طبقه محروم در یک‌دوران و زمان معین طور دقیق آگاه می‌سازد. توانائی خانم‌روا چنان بوده است که مشکل میتوان‌روزآنا را در محیط دیگری مجسم کرد همانطور که مادام بوواری را نمیتوان از محیط یک مهر‌کوچک در فرانسه جدا دانست و قهرمانان معروف ادبیات روسیه قرن نوزدهم بلومف اثر گانجاروف^۲ را خارج از محیطان دوران روسیه تصور نمود.

«خوشبختی‌واهی» افق جدیدی در تاریخ ادبیات کبک باز مینماید. مرحله «اوربانیزاسیون»^۱ را در رومان کبک بوجود می‌آورد و از موضوعات مهم قرن نوزده ادبیات کبک کمتر صحبت میشود بدین معنی که از اهمیت خانواده بارواس^۲ و نقش زمین و طبیعت در رومان فرانسه زبان کانادا بسیار کاسته شده است. در نتیجه از قدرت خانواده و قدرت مذهبی کمتر صحبت میشود. کشیش دیگر نقش مهمی بر عهده ندارد و خانواده که در قدیم پناهگاهی بوده است دیگر در این زمان برای افراد آن قابل تحمل نمیشد و هر کدام از فرزندان می‌خواهند هر چه زودتر از قیود خانوادگی رهائی پیدا کنند.

بدلایی که ذکر شد پس گزاف نیست اگر گفته شود که «خوشبختی‌واهی» جزو آثار خوب و باارزش ادبیات جهان است.

- ۱- Bonheur d'occasin, gabrielle Roy
 ۲- Saint-Boniface ۲- Manitoba
 ۴- Wcimpieg
 ۱- Montréal ۲- Fémina
 ۲- Marcel corbette ۴- Québec
 ۶- Alexandre chenevert ۱- Rue Deschambault
 ۱- Roger Lemelin ۲- Saint-Henri
 ۱- intrigue ۲- Rose-Anna, Florentine
 ۱- Azarius ۲- Eugène
 ۲- Jean lévesque
 ۱- Emmanuel ۲- Madame Bovary
 ۲- Tchékov ۴- Gorki
 ۶- Cheller-Mikhailor ۱- Germinal, emile zola
 ۷- La Maheude
 ۱- Sgmpathic ۲- Anna Korenina
 ۲- Mythe
 ۱- Balzac ۲- Lacase
 ۱- Rastignac, le père gorot ۲- Julien Sorel, Stendhal
 ۱- Esther, Jean Racine
 ۱- Sainte-Catherine ۲- Westmont
 ۱- Philibert
 ۱- Argot ۲- Description inventaire
 ۲- Mauriac ۴- Maurois
 ۱- Obsession ۲- Variations
 ۱- Traditonnel ۲- Nouveau roman
 ۲- Oblomov, Gantcharov
 ۱- Urbanisation ۲- Paroisse

دکتر حسین لسان
گروه آموزشی زبان و ادبیات فارسی

سخنی چند پیرامون مقاله

(شراب ریزی بر گور یاران در ادب عربی)^۱

در زمان حجاج ، دو یا سه مرد عرب ، از طایفه بنی اسد و از مردم کوفه ، همراه سپاه دیلم به ایران می آیند و در خزاق - نزدیک راوند کاشان ، ماندگار می شوند و با دهقانی دوستی می گیرند. این سه تن با هم زندگی می کنند و در معاشرتی دوستانه با هم شراب می خورند. سرانجام یکی پس از دیگری ، با شراب افشانی بر گور دوست از دست رفته خود بدانسان که در مقالة نویسنده محترم- آقای دکتر حسین سخاوتی آمده به خاک می روند و گورانان به نام گور یاران یا ندیهان ، لااقل تا یکی دو قرن بعد یعنی زمانی که این سرگذشت به متون کتب راه یافته مشهور بوده است . یادگاری که ازین جمع کوچک بجای میماند قطعه شعری است که اگر همه ابیاتش هم مربوط به این سرگذشت نباشد دست کم شعر دوم :

الم تعلم ما لی برآوند کلهما ولا بخزاق من حبیب سوا کما

به خاطر همین داستان ساخته شده ویا با تغییری مختصر وجای دادن در این قطعه آنرا مناسب حال خود پرداخته اند که بحث و توضیح ما نیز در باره همین شعر است . داستان مزبور که خالی از لطافت نیست و در عین حال غمی شاعرانه

ودلپسند در آن رنگ گذاشته است از اوایل قرن سوم^۱ بعد در متون مهم عرب از معاجم و لغت راه یافته و کتابهایی مانند فتوح البلدان بلاذری حماسه‌ای تمام ، اغانی ، المعرب جوالیقی ، معجم البلدان ، و فیات الاعیان ابن خلکان ، لسان العرب ، تاج العروس و... هر یک به مناسبتی از آن یاد کرده و یا به این شعر استشهاد جسته‌اند تا به جائیکه امروز هم رد پای آنرا در مقدمه استاد مینوی بر داستان رستم و سهراب می‌توان یافت^۲ جالب اینکه همراه این داستان که در نیمه دوم قرن اول هجری روی داده نام خزاق دهکده‌ای کوچک و نه چندان مشهور^۳ که هنوز هم با همان اسم و رسم سابق خود نزدیک راوند پا بر جای است به همۀ این متون راه یافته است^۴. تقریباً به همین نام ، خزاق دیگری در بلاد عرب بوده و بگفته حمزه ، راوند دیگری در موصل ، که هیچیک با این داستان ما ارتباطی ندارند و چون تشابه این نام‌ها و نیز علل دیگر باعث شده که گاه خلط و اشتباهاتی روی دهد ، اکنون که پای این قصه کهن به میان آمده است . یادآوری نکاتی چند در این مورد مناسب خواهد بود :

۱ - بآنکه در مقاله مذکور از خزاق ، چنین یاد شده - (.... در راوند کاشان ، در جایگاهی بنام خزاق مردند ...)^۵ در حاشیه مربوط به همین خزاق (شماره ۷) به نقل از یاقوت نوشته‌اند : خزاق نام جائیست در سرزمین عرب .

۲ - یاقوت در معجم البلدان ، جائیکه از خزاق عرب سخن می‌دارد همین شعر (الم تعلما ...) را شاهد آورده است . در صورتیکه شعر مربوط به خزاق کاشانست اما در ذیل کلمه راوند به همین شعر استشهاد کرده و درست آورده است .

۳ - اغانی در یک روایت خود به جای خزاق یا راوند ، قزوین آورده^۶ که بدون شک تحریف است . ظاهراً این اشتباه از فتوح البلدان به اغانی راه یافته ، زیر ارابی داستان ، عبدالله بن صالح العجلی که اغانی این سرگذشت را از او نقل می‌کند همان

کسی است که حدود یک قرن جلوتر از ابوالفرج اصفهانی، صاحب اغانی، قنوج- البلدان روایت خود را از او گرفته است^۶ و چون این کتاب اخیر پیش از نقل اشعار صریحاً می‌گوید که قبر این یاران در راوند است شکی در تحریف خزاق و احتمالاً راوند به قزوین باقی نمی‌ماند

ع - استاد مینوی در نقل مختصر داستان از حماسه‌ای تمام، چون راوند به اصفهان نسبت داده شده با قید «شاید» احتمال داده‌اند که این راوند همان راوند کاشان باشد با تایید نظر استاد و اینکه اصولاً دهکده یا شهری بنام راوند در اصفهان نیست این نکته را یادآور می‌شود که همه متونی که این روایت یا این شعر را آورده‌اند، راوند را به اصفهان نسبت داده‌اند. علت این امر آنست که کاشان در زمان قدیم بنا به وضع جغرافیائی خود و یا برحسب تقسیمات دیوانی و حکومتی گاه جزء اصفهان و زمانی از منضمات قم بشمار می‌آمده است. بهمین جهت کتابهایی مانند محاسن اصفهان یا اخبار اصفهان حافظ ابونعیم، از کاشان و روستاهای آن همانگونه یاد کرده‌اند که از دهات و مضافات اصفهان، و تاریخ قم بر عکس، کاشان و حوالی آن را در شمار قم به قلم آورده است، ما فروخی حتی بر شهر قم هم ابقا نکرده و آنرا به اصفهان پیوسته است، می‌نویسد^۷: عامر بن عمران در جواب هرون که پرسیده بود اهل کجا هستی، جواب داده بود: اهل اصفهان، از جایی که به آن قم می‌گویند و ظاهراً همین امر، یعنی انتساب کاشان به قم یا اصفهان، ابن خلکان را به اشتباه انداخته، بطوریکه در شرح حال ابوالحسین احمد بن یحیی بن اسحق راوندی (متوفای ۲۴۰) به دو شهر یکی قاسان و دیگری قاشان معتقد شده، اولی را نزدیک اصفهان و دیگری را از نواحی قم پنداشته است^۸.

ه - لغت نامه دهخدا هر دو خزاق را آورده (خزاق عرب، خزاق راوند) نخستین را برخلاف ضبط یا قوت به فتح (خ) نوشته و دومی را بنقل فرهنگ جغرافیائی از حومه قمصر دانسته است در صورتیکه دو دهکده خزاق و قمصر در دو سوی کاشان و تقریباً مقابل هم واقع شده و هیچ ارتباطی- به جز اینکه هر دو تابع

اما در باره این عبارت که در پایان مقاله آمده است :

(مجموعاً می‌توان گفت که آئین جرعه‌افشانی برگور یاران رسمی ایرانی
 ه است....^{۱۰}). باختصار یادآور می‌شود که ایرانیان پیش از اسلام اصولاً با
 م باده‌افشانی بهیچ شکل و نوع آن که رسمی یونانی بوده و از معتقدات سنتی و
 ی آن مردم ناشی می‌شده‌اشنائی نداشته و آنرا بکار نمی‌بسته‌اند ، در روایات
 یحیی و ملی ما هم بهیچ وجه نشانه‌ای از این آیین دیده نمی‌شود اما در دوره
 لامی، اینکه ایرانی مسلمان ، بجای خیرات و مبرات برگور مرده‌اش شراب
 شاند جای سخن است و ظاهراً ایرانی زیرک و مقتصد پاشیدن آب را بصرفه
 سرون تردیده و خاک مردگان را با این مشروب بی‌بها مرطوب می‌ساخته
 ت . و جالب آنکه ، وقتی ایرانیان خواسته‌اند این رسم یونانی را بکار بندند
 ه روال آن قوم باده‌افشانی کنند^{۱۱} دودی جام و فضاله قح را که بکارشان نمی‌خورده
 بیع لطیف و صافی پسندشان آنرا نمی‌گرفته نثار می‌کرده‌اند تا به قول خاقانی زکات
 جام را در کرده باشند.^{۱۲} بهر حال روایاتی که از باده افشانی برگور مردگان داریم
 خود عربها به جای مانده است. از جمله نوشته‌اند که جوانان یمامه بر سر گوراعشی،
 عر باده گسار دوره جاہلی می‌رفتند و بساط شراب می‌گسترند چون ساغری گرفتند
 را مانند یکی از حریفان بزم دانسته، خاکش را با جرعه ریزیهای خودتر می‌ساختند^{۱۳}.
 مین داستان را درباره ابومحجن ثقفی آورده‌اند که از جنگجویان قادیسیه بود و سعد
 اص او را به گناه باده‌نوشی زندانی ساخته بود . از ابومحجن اشعاری در وصف
 راب نقل کرده و نوشته‌اند که قبر او در ارمنیه میان تاکستانها جای داشت، جوانان
 مام و شراب بر سر گورش برده چون به خوان می‌نشستند و جامی می‌نوشتند ، ساغری
 م از می برخاک او می‌افشانند^{۱۴}. درباره صالح بن عبدالقدوس- شاعری که دوره اموی،
 باسی را دریافته و در شعرش بوصف خمر پرداخته، نیز گفته‌اند که نوشخواران
 بخاکش باده می‌افشانده‌اند^{۱۵}.

با این وصف باده افشاندن برگور مردگان در میان عربها رسمی شایع و عام نبوده و این چند مورد نشان دهنده یک آیین و سنت نمی تواند باشد بلکه ظرافتی است دوستانه ، همراه باشوخ دلی و صداقت و همدردی و از وجود چنین آئینی در میان ایرانیان نیز خبر روشن نداریم و اگر خاقانی گفته است :

چون جرعه هارانی گران باری بهش باش آن زمان

کز زیر خاک دوستان آواز عطشان آیدت

آن نازنینان زیر خاک افکنده چرخند پساک

ای بس که نالی دردناک اریاد ایشان آیدت

یا اینکه گفته است:

خاک تشنه است و کریمان زیر خاک

یادگار جرعه شان آخر کجاست

مرادش همان باده افشانی بر خاک است و باعتبار اینکه خاک منزلکه مردگان است از آنها یاد کرده تا مضمون سخن را گیراتر و دلپسندتر ساخته باشند اینک منظور خاقانی از این خاک، گور مخصوصی باشد یا واقعاً این جرعه را بر خاک کسی افشانده باشد.

حواشی

۱- مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی سال ۲۰ شماره ۱ و ۲ ص ۱۵۲

۲- داستان رستم و سهراب از انتشارات بنیاد شاهنامه ص ۱۲

۳- خزاق (تلفظ امروز ، به تشدید زاه) در شمال غربی راوند واقع شده و تا کاشان حدود ۱۸ کیلومتر فاصله دارد بمواد آن در سمت راست راه قم به کاشان از دور نمایان است. فرسیده به خزاق و راوند کمی دورتر از همین راه باز در سمت راست جایی که می تواند به هر دود باز خوانده شود بقعه ایست بر هامون نهاده، با بنائی گلین، کهنه ، نیمه ویران و گنبدی مخروطی که ظاهراً مقبره کوچکی آن شامل هر یا سه قبر می باشد ، از کجا که گویاران غرب همین بنای نیمه ویران نباشد که حاله مقدس

امانزادگی آنرا پاس داشته ویرغلاف این گونه به قاع منبر که در دل صحرا و دور از غوغای ده جای گرفته است؟

■

۴- ص ۱۵۷ مجله

۵- مجله ص ۱۶۰

۶- فتوح البلدان ص ۴۵۶

۷- معاصر اصفهان ص ۴۳

۸- ابن خلکان ج ۱ ص ۲۸ (در اخبار اصفهان ، از قاسانین « به صیغه تشبیه » دوجا نام برده شده است » ص ۶۳ و ص ۷۰ « و از همانجا چنین برمی آید که مقصود از قاسانین، همان شهرکاشان است که به دو قسمت ، گرمسیر « جرم قاسان » و سردسیر « سرد قاسان » یا به اصطلاح امروز : کویرات ، کوهپایه ، تقسیم می شده و « تلا راوند » جزو گرمسیر کاشان بشمار می آمده است) .

۹- احتمالا با (تقرا آن) که نزدیک قمصر است اشتباه شده

۱۰- مجله دانشکده ادبیات ص ۱۶۶

۱۱- دیوان خاقانی ص ۱۱۷ :

جره های کان به زمین داده زکات سرجام

زو حنوط زمی پی میر آمیخته اند.

۱۲- اغالی ج ص ۸۶ بنقل از یادگار ، حبة الکیمیت باب نهم

۱۳- عقدا لمرید ج ۸ بنقل از یادگار ، حبة الکیموت باب نهم

۱۴- لغت نامه دهخدا ، ذیل نام همین شاعر

COMITÉ DE RÉDACTION

M. GANDJI

A. ZARRIN-KOUB I. AFSHAR A. TAFAZZOLI

DIRECTEUR D'ADMINISTRATION

GH. SOTOUDEH

•



VOL. 21, no. 1
1974

REVUE DE LA FACULTÉ DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

85

UNIVERSITÉ DE TÉHÉRAN

عوامانه‌یی درآورده است و از مشایخ سلسله - تقریباً بدون نظم و ترتیب یخی - نام می‌برد، این اندازه برمی‌آید که نام سید جلال در کنار نام‌هایی چون علی فلندر، نعمه‌الله ولی، شهباز بکتاش، و امثال آنها، و در شما این مشایخ بایست نشانی باشد از وجود نوعی جنبه تلفیقی و التقاطی در طریقه خاکسار. عین حال، خاکساریه سلسله خود را به سلمان فارسی منسوب می‌دارند از او با عنوان رمزی سلطان محمود پاتیلی یاد می‌کنند. از یک رساله دیگر خاکساریه - متعلق به نورعلی شاه نیشابوری - ارتباط آنها با عقاید اهل حق حتی با بعضی مقالات حروفیه پیدا است (۸۵). خاکساریه طریقه خود را طریقه «الله و محمد و علی» می‌خوانند و تشرف به آن را مشروط می‌دانند به شستن سیال فقر و پوشیدن لنگ چهل تن. این هر دو شرط نیز حاکی از ارتباط آنهاست با اهل فتوت. چرا که اهل فتوت هم آداب تشرف خود را عبارت دانسته‌اند از نوشیدن کاس فتوت و پوشیدن سیراویل و البته خاکساریه لنگ چهل تن را عبارت می‌دانند از یک لنگ افسانه‌یی که به روایت آنها پیغمبر آنرا به چهل تنان اصحاب صفا داد. انساب خاکساریه به سلمان فارسی که او را از جمله این اصحاب صفا می‌شمارند نیز حاکی است از ارتباط طریقه آنها با تشکیلات اصناف و اهل فتوت. آیا تعبیر چهل تنان هم خود اشاره‌یی به تعداد اصناف اهل فتوت - در یک محیط و زمان خاص - و در عین حال اشارتی به عدد و مفهوم اربعین و چله که نزد صوفیه و همچنین در فرهنگ عوام اهمیت خاص دارد نیست؟ خاکساریه این چهل تنان را عبارت از اصحاب صفا می‌دانند و اصحاب سر. تکریم چهل تنان در نزد خاکساریه یادآور تکریم جلالیانست درباره چهل تنان، و در بستان السیاحه هست که جلالیان هند به جای نماز صبح روی به قبله می‌ایستند و نام چهل تنان را می‌خوانند (۸۶). دوره‌گردی یا در یوزگی هم که نزد خاکساریان «پرسه» نام دارد (۸۷) باید میراث درویشان حلالی باشد.

به نظر می‌آید که تشکیلات فتیان از مدت‌ها پیش، شاید حتی قبل از عهد صفوی، بعضی عناصر طریقه جلالی و خاکساری را با نام‌های دیگر - به مثابه یک راز مربوط به اصناف درون خویش داشته است و گویا فقط انحطاط فتوت آنرا بصورت این دو طریقه بر ملا کرده باشد (۸۸). اصراری که خاکساریه در گتمان ادبیات - مخصوصاً رسالات سئوال و جواب خویش که در واقع چیزی جز یک رشته جوابهای مرموز به یک عده سئوالهای مبهم و فرضی نیست - دارند، نشان می‌دهد که سابقه این عقاید می‌بایست سالهای دراز قبل از ظهور این فرقه - و تاحدی مثل عقاید اهل حق که نیز خاکساریه با آنها ارتباط دارند - مخفی و همچون رازی که باید مستور از «غیر» نگه‌داری شده باشد دور از دسترس اغیار محفوظ مانده باشند. برخلاف سایر سلاسل صوفیه، خاکساریه که مثل جلالیه در نزد اکثر مخالفان «بی‌شرع» - یعنی بدون سلسله مضبوط - تلقی می‌شده‌اند فعالیت ادبی

قابل ملاحظه‌ای هم نداشته‌اند. خواندن مناقب ائمه هم که برای غالب این «طالب» ها نوعی حرفه تلقی می‌شده است غالباً محدود به انشاد اشعار مشهور یا انشاء ابیات عامیانه بوده است و این فرقه که کار مناقب‌خوانان و تولائی‌ان و تبرائی‌ان اوایل عهد صفویه را دنبال می‌کرده‌اند خود غالباً از همین طبقات عامه و در واقع وارث فقر واقعی طبقات درمانده و ساقط شده اصناف بوده‌اند.

* * *

تمام این نهضت‌ها، از ملامتیه تا قلندریان، از فتیان تا خاکساریان معرف یک رشته واکنش درونی بود در دنیای تصوف. واکنش در مقابل تمایلاتی که در سراسر تاریخ تصوف، آن جریان را که خود عصبانی بر ضد آداب و رسوم بود، دوباره به جانب آداب و رسوم می‌برد. طرفه آنست که این نهضت‌ها نیز در عین آنکه غالباً به صورت واکنش بر ضد قیود و حدود مترسمان آغاز می‌شده است، در اندک زمان باز به آداب و قیود تازه‌یی پای‌بند می‌شده است و همواره جایی برای یک واکنش و عصبان تازه باز می‌گذاشته است.

یادداشت‌ها

- ۱- الملامه والصوفیه و اهل الفقه، تألیف الدكتور ابوالعلاء غفیفی (القسم الثاني) رسالة الملامتية للسلمی، طبع مصر ۱۹۴۵.
- ۲- یجاهدون فی سبیل الله ولا یخافون لومه لانهم. قرآن کریم ۵۳/۵.
- ۳- شرح تعرف ۱۵۲/۲.
- ۴- احوال و تعالیم قدماء ملامتیه را نباید با احوال فرقه بالنسبه متأخر ملامتیه در دوره عثمانی اشتباه کرد. پیروان فرقه اخیر نه فقط حمدون قصار و ابو حفص نسابوری بلکه حتی بایزید بسطامی را نیز از مشایخ خویش می‌دانسته‌اند. درین باب مقایسه شود با:
- A. Bausani, Persia Religiosa, 1959/265-7.
- ۵- برای تفصیل روایات راجع به آنها بدانگونه که در مآخذ سریانی آمده است رجوع شود به:
- Th. Noeldeke, Sketches from Eastern History/233-5.
- ۶- مقایسه شود با:
- I. Goldziher, Le Dogme et la Loi/140.
- ۷- طبقات الصوفیه هروی / ۱۰۶.
- ۸- يك نسخه خطی مورخ رجب ۷۶۵ هجری از این کتاب در جزو مجموعه کارت در کتابخانه پرنستون هست که جان الدن ویلیامز John Aldens Williams آن را با مقایسه نسخه‌هایی مربوط به استانبول، پاریس، برلین، و قاهره، تصحیح

و ترجمه کرده است. نسخه ماشین شده این رساله در کتابخانه دانشگاه پرینستون به نشانی ذیل: P 685. 1958-103. محفوظ است.

- ۹- رساله الملامتیه / ۱۰۸ و ۱۱۳.
- ۱۰- نفحات الانس / ۸۸.
- ۱۱- طبقات الصوفیه سلمی، طبع پدرس / ۱۱۷، ترجمه رساله قشیریه، طبع فروزانفر / ۵۰.
- ۱۲- طبقات سلمی، طبع پدرس / ۱۱۷.
- ۱۳- رساله قشیریه / ۵۰، همین داستان را با اندک اختلاف درباره خود او هم نقل کرده اند که وقتی جان می داد گمت چراغ را بکشید که من از زندگی نومید گشتم چراغ از آن وارث است (طبقات الصوفیه هروی / ۱۰۵). حاصل روایت که پرهیز و احتیاط فوق العاده اوست در هر دو صورت روایت، یکی است.
- ۱۴- طبقات الصوفیه هروی / ۱۰۵، نفحات الانس / ۶۴.
- ۱۵- نفحات / ۶۳.
- ۱۶- نفحات / ۶۴.
- ۱۷- الملامتیه / ۱۰۴ مقایسه شود با طبقات سلمی / ۱۱۹.
- ۱۸- مثنوی معنوی، طبع نیکلسون ۱ / بیت ۳۷۲۱ و مابعد.
- ۱۹- بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف ۷۳۵/۲.
- ۲۰- الملامتیه / ۹۰، مقایسه شود با طبقات سلمی / ۴۷۸.
- ۲۱- طبقات سلمی / ۱۶۱.
- ۲۲- عوارف المعارف / ۵۴.
- ۲۳- الملامتیه / ۴۴-۴۲.
- ۲۴- طبقات سلمی / ۳۷۷.
- ۲۵- الملامتیه / ۹۴.
- ۲۶- ایضا / ۱۰۸.
- ۲۷- ایضا / ۱۱۵.
- ۲۸- تذکرة الاولیاء / ۱-۳۲۰-۳۱۹.
- ۲۹- طبقات الصوفیه هروی / ۲۲۱-۲۲۰.
- ۳۰- عوارف المعارف / ۵۵.
- ۳۱- سبکی، طبقات الشافعیه / ۲-۱۹۰.
- ۳۲- به موجب فتوت نامه ناصری کسانی چون دلاک، دلال، جولاه، فصاب، جراح، صیاد، عامل، و محترک به سبب آنکه در انصاف و ایثار آنها جای سخن هست چنانکه فتوت به آنها نمی رسد. جهت احوال این اصناف در نزد اهل فتوت و آنچه در فتوت نامه ناصری درین باب آمده است رجوع شود به:
F. Teaschner, Der Anatolische Dichter Nasiri und Sein Futuwatname, i Abhandlungen Fur Kunde des Morgenlandes. Leipzig, 1946.

همچنین حکایت معروف جوانمرد قصاص و قبول توبه او از جانب شاه مردان علی (که در یادداشت‌های قزوینی، ج ۲/ ۷-۱۹۲ آمده است) نیز نمونه کوششی است که اهل حرفه‌های مکروه کرده‌اند برای درست کردن رابطه‌ی با فتوت. در باب ارتباط اهل فتوت با اصناف پیشه‌وران رجوع شود نیز به:

L. Massignon. La "Futuwwa" ou "Pacte d'Honneur Artisanal". Opera Minora, I/396-417.

۳۲- در شرح مثنوی شریف، جزو دوم از دفتر اول / ۷۳۵ گفته شده است که ابروالملاء عقیفی، مذهب ملامت را با فتوت و رسوم عیاران مرتبط می‌شمارد و این عقیده به نظر نویسنده آن شرح، درست نمی‌آید زیرا فتیان به اعمال خود می‌نازیدند و ملامتیان نیکی خود را نهان و بدی را آشکار می‌ساختند. معینا این اشکال که بر تصور ارتباط بین طریقه فتوت با شیوه ملامتیان وارد شده است ظاهراً وجهی ندارد چرا که اهل فتوت نیز مثل ملامتیه دعوی را نگوهیده می‌شمرده‌اند. از جمله در رساله فارسی تحفة الاخوان در فتوت، که نسخه آن در مجموعه شماره ۱۴۴۶ کتابخانه حمیده هست، در باب نهم، مؤلف تصریح می‌کند که دعوی «معظم آفات فتوت» است و حتی «مفاخرت و مباهات» هم که «به دعوی نزدیک باشد لکن کمتر و ضعیف‌تر از آن بوده از «کلیات آفات فتوت» و از «قوادح مروت» بشمار است. سلمی هم از قول ابوبکر وراق نقل می‌کند که «کان الفتیان فی الزمن الاول بمدحون الاخوان و ینمون انفسهم فالیوم یمدحون انفسهم و ینمون اخوانهم و کانوا یختارون للاخوان التنعیم والراحة ولا انفسهم الشدة و المکابدة و الآن یختارون للاخوان الشدة ولا انفسهم التنعیم والراحة» (F. Taeschner, Der Islam, 24) و این قول سلمی نشان می‌دهد که اصل فتوت مبنی بر اجتناب از خودستایی و دعویست نه عکس آن. به علاوه این قول ابوحفص حداد که خود از مشایخ ملامتی است و از باب اندرز به یکتا از یاران می‌گوید: «اگر جوانمرد باشی باید که در روز مرگ سرای تو جوانمردان را اندرز و عبرت باشد» (سلمی، الملامتیه / ۱۱۸) نیز خود حاکی از ارتباط دیرینه بین ملامتیه و فتیان است و اینهمه، نردیدی را که در باب ارتباط بین این دو طریقه رفته است، بیوجه نشان می‌دهد.

۳۴- الرسالة القشیریة / ۱۶، طبقات الکبری للشعرانی / ۱۵۴، کشف‌المحجوب / ۱۴۹، مقایسه شود با:

R. Hartmann. Futuwwat und Malama, In ZDMG. 72/197.

۳۵- طبقات الصوفیه هروی / ۱۹۵.

۳۶- ایضاً، طبقات الصوفیه / ۱۹۹، مقایسه شود با ۸-۱۹۷.

۳۷- تاریخ گرایش ناصر خلیفه را به طریقه فتوت، کاتب چلبی ۵۷۸ نوشته است اما ظاهراً چنانکه از مرآت‌الزمان ابن جوزی و بعضی مآخذ دیگر برمی‌آید در حدود سنه ۵۹۰ هنوز ناصر در طریقه فتوت نفوذ بسیار نداشت چنانکه

در آن زمان راس قتیان در بغداد هنوز کسی دیگر بود. با اینهمه در حدود ۵۹۹ که خلیفه سراویل فتوت را برای الملك العادل فرسناد ناصر در راس تمام تشکیلات فتوت بغداد بود. چنانکه نیز ظاهراً مفارن همین اوقات بود که برای شهاب‌الدین غوری سراویل فتوت از جانب خلیفه ارسال شد. نقشه‌های ناصر حلبه استفاده ازین نیروی قابل ملاحظه را از مدت‌ها قبل از سنه ۶۰۴ وجهه مبسوط کرده بود اما در سنه ۶۰۴ ظاهراً در تشکیلات فتوت و اصول آن از طرف حلبه تجدید نظرهای قابل ملاحظه شد و نیز رجوع شود به:

C. Cahen, Oriens, 6, I, 18-22.

۳۸- مقایسه شود با ارزش میراث صوفیه. چاپ سوم / ۱۷۷.

۳۹- بدایع الوقایع ۶۷۱/۱.

۴۰- مجالس النفایس ۲۶۵/۱.

۴۱- یادداشت‌های فزونی ج ۹۰/۴.

۴۲- طرفه آنست که اسناد نفیسی با آنکه کنزالحفای را به قرن هشتم و نهم منسوب می‌دارد شخصی را که شاعر از وی به عنوان امیرالمومنین و عازی باد کرده است با امیر منکوجک غازی که بقول وی در حدود ۴۶۴ حکومت ارزنجان داشت منطبق می‌کند (جستجو در احوال و اشعار عطار / ۱۲۱). اینکه ممدوح این منظومه را با امیر تغلق تیمور امیر خوارزم که ابن بطوطه هم از او یاد می‌کند بتوان تطبیق کرد نیز به خاطر بعضی رسیده است و البته محل تأمل است.

۴۳-

J. K. Teufel, Eine Lebensbeschreibung des Scheichs 'Ali-' Hamadani, Leiden 1962, 78.

مقایسه شود نیز با روضات الجنان، حافظ کربلانی / ۷۱.

۴۴- اصل قطعه بدینگونه است:

چه برسی چه می‌بایدت ورت مرکب به جز وصل حانات چه می‌بایدم
جدایی مبدا مرا از جدای دگر هرچه بیش آیدم شایدم
لطایف الطوائف، باهنام احمد کلجین معانی / ۲۷۴.

۴۵- برای مندرجات ابن رساله‌ها و تعالیم و عقاید متداول بین اصناف نساج و سقا و سپاهی رجوع شود به:

Michel Gavrilov, Les Corps de Metiers en Asie Centrale in R.E.I. 1928:

L. Massignon, Etudes sur les Corporations Musulmanes Indo-Persanes, in REI, 1927.

۴۶- برای سابقه استعمال این لفظ رجوع شود به ارزش میراث صوفیه چاپ سوم / ۲۶۲؛ فروزانفر، شرح مثنوی شریف ۷۳۵/۲.

۴۷- قول کسانی که عنوان «فقیر» را از نام سریانی یک عده از راهبان دوره کرد

Tor Andrae, Muhammad/216.

به نظر مقبول نمی‌آید، قدیمیترین اشاره به يك همچو فرقه سریانی در روایات مربوط به قرن ششم مسیحی آمده است. در صورتیکه فقرای مانوی و بودایی از مدت‌های پیش از آن در ایران و بین‌النهرین وجود داشته‌اند. به علاوه در نظر مسلمین مظهر فقر واقعی شخص پیغمبر بوده است، و فرق است بین فقر محمدی و فقر عیسوی.
 ۴۸- در باب بنی‌ساسان و مآخذ آنها رجوع شود به مقاله نگارنده در باب ملاحظات راجع به تاریخ ایران کمبریج، مجموعه نشرقی نه غربی، انسانی / ۴۳۰-۴۲۹.

۴۹- مناقب العارفين افلاکی، طبع تحسین یازیجی ۶۳۱/۲.

۵۰- منطق الطیر، چاپ دکتر مشکور/۲۴۳-۲۴۱.

۵۱- مناقب افلاکی ۵۹۶/۲.

۵۲- ایضاً ۴۱۲/۱.

۵۳- ایضاً ۷۵۵/۲.

H. Ritter, Philologika, Oriens. 12.

۵۴-

۵۵- H. Ritter, op. cit. مقایسه شود با: دکتر حمید زرین‌کوب، معرفی يك نسخه خطی در باب قلندران، مجله دانشکده ادبیات مشهد، تابستان ۱۳۵۳/۳۸.
 ۵۶- برای تفصیل بیشتر درین باب رجوع شود به:

H. Ritter, op. cit.

۵۷- این طرز بیان از قدیم جزو عراید منسوب به قلندران بوده است. از جمله در رباعی مشکوک ذیل که منسوب به ابوسعید ابوالخیرست و در صحت ضبط آن نیز تردید هست این اندیشه انعکاس دارد:

تا مدرسه و مناره ویران نشود این کار قلندری به سامان نشود
 تا ایمان کفر و کفر ایمان نشود يك بنده حقیقه (!) مسلمان نشود.
 رک به:

H. Ethé, Sitzungberichte der K. Bayr. Akad. der Wiss. Phil-Hist. Kl., 1875 II, 157.

۵۸- ابن بطوطه، سفرنامه / ۲۳-۲۲.

۵۹- تمام این جزئیات را از قصیده تقی‌الدین که در فوات‌الوفیات ابن‌شاکر الکتبی، طبع محمد محیی‌الدین ۱۱۶/۲-۱۱۵، آمده است می‌توان استنباط کرد. مقایسه شود با فروزانفر، شرح مثنوی شریف ۷۳۴-۵/۲.

۶۰- ابن بطوطه / ۳۹۶.

۶۱- نفیسی، جستجو / مد.

L. Massignon, in. REI, II/304-5.

۶۲-

۶۳- روضات الجنان / ۴۶۷ مقایسه شود با: ۵۹۶.

- ۶۴- حدیقه الشیعه / ۵-۶۰۴.
- ۶۵- مناقب ۸/۱-۴۶۷.
- ۶۶- فواید الفواد / ۳۱.
- ۶۷- ابن یوسف، فهرست سپهسالار ۲/۶۵۶.
- ۶۸- نصرالله فلسفی، زندگی شاه عباس ۲/۳۲۸.
- ۶۹- Cf. Lambton, A.K.S., Islamic society in Persia, 1920.
- ۷۰- برای تفصیل رجوع شود به ملخص تاریخ نو، تألیف یعقوبخاں احدانی، نگارش و تلخیص ابراهیم دهگان، اراک/۱۳۳۱.
- ۷۱- حدیقه الشیعه / ۵۸۲.
- ۷۲- طرایق الحقایق، چاپ دوم ۱/۵-۴۴۲.
- ۷۳- فواید الفواد / ۷.
- ۷۴- ایضا / ۸۱.
- ۷۵- نفحات الانس / ۱۵.
- ۷۶- برای متن اشعار رجوع شود به رساله لعل شهباز فلندرز، به قلم ن.ب.گ. قاضی، نشریه مؤسسه فرهنگی منطقه‌یی، طهران ۱۳۵۲/۲۷-۲۳.
- ۷۷- نسخه‌یی ازین رساله جزو مجموعه گارت به‌نشانی 12W در کتابخانه دانشگاه بریستون هست.
- ۷۸- Flugel, Handschriften, I/526, No 529.
- ۷۹-
- E.E. Bertels, Sufism I Sufiska'a Literatura, Moskva 1965, L. 441-442.
- ۸۰- Census of India/195، مقایسه شود با ماخذ مذکور در شماره قبل. این احوال جلالی‌ها در عین حال یادآور نمایش‌های کرامات‌آمیز و اقداماتی از مقرله حشم‌بندی و مارافسان‌ی است که درویشان دوره گرد مراکش و الجزیره هم-که خود به اولاد موسی و بنی‌عباس معروف هستند- انجام می‌دهند. مقایسه شود با: Depon: Coppelani, les Confreries Musulmanes/367-8.
- ۸۱- ریاض العارفین / ۴۱۴.
- ۸۲- طرایق الحقایق چاپ سنگی، جلد سوم، (وصل ششم) / ۷۶.
- ۸۳- W. Iwanow, the Truthworshippers of Kurdistan, Bombay 1953/62.
- ۸۴- در باب این چهارده خانواده رجوع شود به بستان السیاحه شیروانی / ۱۵۳، مقایسه شود با آنچه در يك مجموعه خطی متعلق به کتابخانه دانشگاه کمبریج به شماره Add 3248 آمده است. نیز رجوع شود به: Browne, E.G., A Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the University of Cambridge, 1896/420.
- ۸۵- منتخباتی ازین رساله را یوانف در مجموعه رسائل و اشعار اهل حق

که عنوانش در یادداشت شماره ۸۳ در فوق گذشت، نقل کرده است.
۸۶- این رسم ممکن است در اصل چیزی از نوع همان تمهیدی بوده باشد
که ابن تومرت در تعلیم نماز به قبایل بربر به کار می برد. رجوع شود به مقال
نگارنده تحت عنوان ابن تومرت، مهدی مغربی، در مجموعه نه شرقی، نه غربی-
انسانی / ۱۳۵.

۸۷- حجة بلاغی، مقالات الحنفا / ۱۷۸.

۸۸- درباب مآخذ احوال و اقوال خاکساریه رجوع شود به ارزش میراث
صوفیه / ۲۶۱-۲۶۲، مقایسه شود با:

R. Graemlich, die Schiitischen Derwischorden Persiens, Wiesbaden 1965.

1

از: دکتر مهدی حمیدی شیرازی
دانشکده الهیات و معارف اسلامی

تقدیم به استاد ارجمند و عزیز
دانشمند جناب آقای بدیع الزمان
فروزانفر به مناسبت بازنشسته شدن
استاد

«گنج»

عقل اگر گوید این سخن، یا دل
بال مرغ آنجا پرد آنجاست
شیر اگر از قفس به زنجیر است
گر کسی آرد و کسی برودت
دوری مهر کرچه جان سوز است
بود اگر دوره سخنشاهی
مثل سنجش تو، یا دگران
بود تو، هست و بود تاریخی است
پیش و عقل و نقل و قرآن است
تو دگر خلق و «بوعلی» دگر است
وانگهی علم او از این سو بیست
تو در او نیستی و او در نیست
نصب تو نصب علم و فرهنگ است
بال طاووس ملک را رنگی
تو نه آنی گهات به چنگ آوند
حاصل نقد قرن‌ها حکمی
جستجو بی تو، عین در بادی است
هرچه در هر فن از کسی دانسی
جسم تو ظرف دانش کهن است
بار یک عمر کوشش و رنجی
حیف و صد حیف کز بنت کنند
برد پیری طراوت یاری
دید دهد چو دیده هیزش
پیش قانون که خوردنش هوس است
چون تویی را اگر چه پیری نیست
مرد اندیشه هرچه پیرش به
عشوه روزگار همچو پیری
حاصل قرن‌های پر تعبی
کس چه کارش بدین که چون تو کم است

با تو گوید - حکیم دریا دل!
سو بهرجا روی خرد آنجاست
در قفس یا نه در قفس شیر اسب
نشود زین دو پیش و کم خردت
هرجا مهر سر زند روز است
بود ملک تو ماه تا ماهی
مثل ذره است و کوه گران
علم از این سوی خط میخی است
چارده فرن، هرچه هست آن است
سو یعنی و «بوعلی» اگر است
این سونی در نوهست و در اونست
آنچه پر عیده داشت او بر نیست
عزل تو رو سیاهی و ننگ است
زیور و زیب تاج و اورنگی
یا ز تو بهتر از فرنگ آوند
گر نه بیش ز هرکسی، نه کمی
در نوهست آنچه در زبان دری است
دانی و بیش از آن بسی دانسی
علم تو او ث قرن‌ها سخن است
هرچه هستی و نیستی گنجی
همچو گنجت به کنجی الکنند
دشمنی ماند و طرح عیاری
سوخت از ذوق مزده، پرهیزش (۱)
یک دو موی سپید، جرم بس است
کار او جز بهانه گیری نیست
موی دانده، رنگ شیرش به
عمر صبر کسان کند سپری
سوزد اسکندری به نیجه شبی
ویژه آن کس که دشمن حکم است

(۱) دهد زاب زیر زمین آگاهست لیک از دام بر فراز زمین آگهیش نیست
خالانمی

بر خورده کهنه و نو در ادبیات

مثل معروف: نو که آمد به بازار، کهنه می شود دل آزار، در طی تاریخ کشور ما مصداق فراوان پیدا کرده است، از جمله در ادبیات. ایران، چون از نظر جغرافیائی بر سر گذرگاه شرق و غرب بوده، پیوسته در معرض وزش های گوناگون فرهنگی قرار داشته است. می دانیم که فرهنگ و تمدن، تا به امروز سیر شرقی- غربی و برعکس داشته، یعنی در حد فاصل ساحل غربی اقیانوس آرام و ساحل شرقی اقیانوس اطلس جریان می یافته، و ایران، در یکی از مرکزی ترین و حساس ترین نقطه های این قلمرو وسیع واقع بوده است. چه از این حیث و از چه لحاظ وضع اقلیمی خاص آن، تنوع و تطبیق و تلفیق و نوپذیری جزو روح و ذات فرهنگ ایران شده، و مردم این سرزمین را پیوسته آماده استقبال از تازگیها نگاه داشته است.

عجیب این است که در برابر این خصیصه، خصیصه ای درست ضد آن نیز در قوم ایرانی پای فشرده، و آن پای بند ماندن به بعضی از رگه ها و قائمه های فرهنگی خود است که از قدیم ترین زمان تا به امروز ادامه داشته، و به این سبب، ما نوعی ادامه فرهنگی در تاریخ دراز خود می بینیم که تا حدی کم نظیر است.

فرهنگ ایران (با همه جنبه های مثبت و منفی) و نیز روحیه ملی ایران (با همه حسن ها و عیب هایش) از ترکیب این دو خصیصه متضاد، مایه گرفته است. اینکه ایران در طی تاریخ خود، نوجو و نوپسند بوده، در آن تردیدی نیست، و نیز اینکه این نوى را با مبادی ریشه داری اخت می کرده و به آن پیوند می زده و در قالب آن می ریخته، باز در آن تردید نمی توان کرد.

زیرا شواهد متعدد تاریخی بر اثبات آن داریم. بنابراین من گمان می‌کنم که اگر بخواهیم ترمیمی در چند کلمه برای فرهنگ گذشته ایران بیابیم، باید بگوییم: پیوسته نوشونده و «و» واره بای‌بند به اصل.

نکته دیگر که محتاج توضیح است، و بر سر آن سوء تفاهم‌هایی بوده است «موضوع کهنگی و نوی است. نو چیست و کهنه چیست؟ وقتی حرف درباره ادبیات بوده، این تعریف بیشتر جنبه صوری و زمانی داشته، بدین معنی که مثلاً در شعر، اثری را کهنه گفته‌اند که قالب عروضی کهن داشته و اثری را «و که این قالب را درهم شکسته بوده و همچنین اثر را از لحاظ تاریخ ایجاد، کهنه یا نو نامیده‌اند. این تقسیم‌بندی در ادبیات و هنر ممکن است از نظر فنی درست باشد، ولی از نظر ماهیتی درست نیست. هر اثری که در زندگی روحی يك قوم حضور داشته باشد، به اثر بخش بودن خود ادامه دهد، نواست زلوتاریخ ایجادش به هزار سال پیش برگردد، از این حیث نوی در ادبیات با نوی در علم فرق دارد. هر اصل جدید علمی ممکن است اصل پیشین خود را نسخ کند یا از مصرف بپندازد، ولی ادبیات درست‌عکس آن است. اثری که در برابر زمان مقاومت کرده، دلیل بر آن است که ریشه خود را بیشتر فرو برده است. ماندنش، به رغم گذشت عمر، دلیل بر حقانیت و قدرت اوست. در هر زبان مهم، آثار کهنی هستند که شادابی و نفوذ خود را از دست نداده‌اند و این، نشانه آن است که آنچه در آنها بیان شده، چنان ریشه‌های عمیق در روح انسان داشته، که گذشت زمان و تغییر شکفت آور ظواهر زندگی، نتوانسته است از رواج بپندازد.

آنچه در ادبیات و بخصوص شعر امروز ایران «نوی» گفته می‌شود، تغییر دید است. نویسنده و شاعر امروزی کوشند تا دیدی متفاوت با گذشتگان داشته باشند. ابراز اولیه همان کلمات فارسی، منتهی طرز ترکیب آنها تفاوت کرده است، چه نظر بر این بوده که آنها را مبین تفکر دیگری کنند که زائیده دنیای امروز است. اگر قالب‌های سنتی شعر شکسته می‌شود، و یادش زبان‌های میانه بکاره می‌رود. بدان منظور است که زبان و قالب تازه بهتر بتواند، برآورنده درخواست‌های این دید جدید بشوند، ولی شك نیست که این دید تازه باید خود بخود پیدا بشود، نه آنکه شاعر بخواهد به کوری چشم کهنگی، به زودمقاش از درون خویش بیرونش آورد.

وقتی می‌گوئیم دید «جدید» باید قاعداً نگاه تازه‌ای بر روابط اجتماعی انسان‌ها باشد (و کشف نهانگاه‌های روح) که امروز تغییر کرده. و گر نه ماهیت و ذات انسان تغییری نیافته، و اگر هم یافته، به مقدار ناچیز بوده، و چون چنین است، پس تقسیم‌بندی کهنه و نو در قلمرو

۱- «بیهی» است که در اینجا منظور از کهنه (دربار نو) غیر امروزی بودن است،

یعنی آنچه را که فرنگی‌ها بطور کلی ادبیات «کلاسیک» می‌گویند.

هنر و ادبیات محصور به جنبهٔ زمانی و فنی می‌ماند، و البته بهترین نوه‌مان است که در عین وفاداری به «ماهیت» توانسته باشد این تغییر روابط را در خود پرتوافکن سازد.

شاهکارهای ادبی که تا به امروز پایدار مانده‌اند، برای آن است که بیشتر ناظر به «ماهیت» بوده‌اند و کمتر ناظر به آنچه در معرض تغییر است. این آثار بزرگ در مافوق محدوده‌های ملی و زمانی و حتی طبقاتی قرار دارند، چه «سرشت» انسان و انسانیت انسان را سروده‌اند و انسان، در هر اقتصاد و هر جامعه و هر عصری قرار گیرد، انسان است.

گرایش به ادبیات نواز دو عامل اصلی مایه می‌گیرد: یکی جهان‌بینی خاص و دیگری جوانی. منظور از جهان‌بینی خاص، دیدم‌بینی است راجع به امور دنیا، که اگر بخواهیم تعریف کوتاهی بـرایش بیابیم باید بگوئیم دید غیر رسمی، که نظم موجود را به چشم شك و اعتراس می‌نگرد.

عامل دوم سن است. ادبیات نو و بخصوص شعر نو تاسن معینی جاذبه‌انگیز است. ممکن است در شیوهٔ نوپردازی، شاعر مسن داشته باشیم، ولی خوانندهٔ مسن بندرت می‌توان پیدا کرد. شعر نو مانند مرغ دریایی است که کشتی را تا فاصلهٔ معینی بدرقه می‌کند، و بیجانست اگر بگوئیم که نوجویی از چهل به بالا فروکش می‌کند و در برابر عیالواری و قسری و قسط و پیکان مقاومت چندانی ندارد.

اما نوجویی از نظر خوانندهٔ جوان، باید دامنه‌اش را وسیع‌تر از قالب و صورت شعر دانست حفظ یا طرد قالب عروضی، بهانه و علامتی بیش نیست. وصف الحالش را در این بیت میتوان دید:

لب بـون اومدی قالیچه تـکونـدی مقصود قالیچه نبود، خود را نموندی

برای روشن‌تر شدن موضوع، باید به دو سؤال جواب دقیق داد:

الف: چرا در میان جوان‌ها گرایش به ادبیات نو دیده می‌شود؟

ب: چرا نسل جوان، و از جمله دانشجو، به ادبیات گذشته کم اعتناست؟

جواب‌هایی که من برای سؤال اول دارم، اینهاست:

۱- این يك پدیدهٔ عالمگیر است که جوان می‌خواهد ادبیات خاص خود داشته باشد. از این حیث نیز می‌خواهد حسایش را از پیرها جدا کند، مانند رقص و موسیقی و لباس پوشیدن خاص. نوعی «جوجوانی» در همهٔ شئون در کار پدید آمدن است که چاشنی انتقام‌گیری از پیرها را در خود دارد، که دنیا را به دست خود گرفته و به راه برده‌اند، و بد به راه برده‌اند.

۲- چون دنیا سیمای نوبه خود گرفته و علم و تکنولوژی بر آن حاکم گردیده، خود به خود برای کسانی، این نتیجه‌گیری پیش آمده است که ادبیات نیز باید نو باشد. عجیب این است که ادبیات نوهم زائیده تمدن صنعتی است، و هم از جهتی ضد و مدعی آن.

۳- مد و تقلید، آشنائی با ادبیات نو، نشانه روشنفکری و پیشرو بودن شناخته شده

است. عقب نماندن از قافله تمدن، زبان‌روگر را فهمیدن.

۴- تزلزل ارزش‌ها. چون دنیای کنونی تعارض‌ها را برجسته‌تر نشان می‌دهد، وارد در بسیاری از شئون متزلزل شده‌اند، قرض بر این می‌شود که ادبیات نو، یا بخشی از آن ابهام و گسیختگی گنگوار خود، ترجمان این حالت دنیای امروز قرار گیرد. چون مر به روزاست، این تصور درباره آن هست که بهتر از ادبیات گذشته، جوابگوی سؤال‌های د امروز باشد.

۵- ادبیات جدید راه کوفته و تسجیل شده نیست، جستجو و آزمایش است، و طبیعی که فکر دنیای نو، در میان گرداب مشکلات، به جستجو و آزمایش امید بیند. ادبیات نو طبع سیال و متغیر دارد، بهتر می‌تواند با روح دگرگون شونده و تنوع پذیر دنیای امر مطابقت کند.

۶- بی‌حوصلگی و عدم تمایل به کسب مقدمات، ادبیات جدید بر خلاف گذشته محه کسب قواعد منظمی نیست، بیشتر جنبه تفنن دارد تا طلبگی. زبان روزاست و برای کش رمزهایش نباید به کتابهای کهنه رو برد، هر کسی از ظن خود شد یارمن...

۷- زبان شمر نو، زبان رمز و کنایه است که حتی گاهی به واسطه شب، نزدیک می‌شود فقط محرم‌ها، یعنی کسانی که آن را از پیش پذیرفته‌اند، می‌توانند به مساحت آن راه یابند همین خصیصه باعث می‌شود که هر خواننده، بیندازد که مفهوم مورد نظر خود را در آن یافته‌است درواقع نوعی مشارکت گوینده و خواننده است. خواننده می‌تواند هر چه را که خود می‌خواهد در «سفید مهری» که گوینده از طریق ابهام کلمات خود به او داده، در نهاد شمر بیند.

اکنون بیایم بر سر سؤال دوم که چرا ادبیات گذشته مورد کم اعتنائی جوانان است:

۱- ادبیات تا اندازه‌ای وابسته به زبان است، زبان امروز ما که فقط در حد محاوره و بیان مقاصد مادی است، رابطه خود را با ادبیات به حداقل کشانیده بنابراین طبیعی است که برای پیشبرد زبان و فنی کردن فکر، نیازی به ادبیات گذشته احساس نشود.

۲- در گذشته، آشنائی با ادبیات، زینت مرد شناخته می‌شد (مانند خط خوب). خواندن يك شمر بموقع، یا نقل قولی از بزرگان ادب، به منطق گوینده وزن می‌بخشید. گذشته از این آشنائی با ادبیات، شرط اولیه و بسیار سودمند اشغال مقام‌های مهم مملکتی شناخته می‌شد. ولی اکنون دیگر چنین نیست. ادبیات نه زینت است و نه شرط وصول به مقام (اگر نگوئیم که نایب عکس دارد).

بنابر این انگیزه اجتماعی و اقتصادی برای آموختن آن نیست.

۳- آشنائی با ادبیات جدید مانند گذشته میسر نیست، بدین معنی که دیگر «جوادبی» در اجتماع ما وجود ندارد. در گذشته، حتی قرد طبقه متوسط، سروکار یافتن با ادبیات از محیط خانواده آغاز می‌شد، از پدر و مادر و خویشاوندان؛ و از همان کودکی با آن انس حاصل می‌گشت.

امروز دیگر پدر و مادرها هم خود از ادبیات بیگانه‌اند، و اگر بین آنها کسانی باشند که بیگانه نباشند، مجال و حوصلهٔ القاء آن را به فرزندان خود نمی‌یابند.

بعد از خانواده، مدرسه بود که بر مدار زبان فارسی و آثار اصیل ادبی می‌چرخید. اکنون با سنگینی برنامه و فراوانی اقلام درس، دیگر فرصت پرداختن به این چیزها نیست؛ اگر هم می‌بود، معلم مطلع و معتمد نبود، که اگر هم باشد، آنقدر زیر فشار زندگی خرد شده که حال و حوصله‌ای برایش نمانده است.

از اینها گذشته، خود محیط اجتماعی در گذشته، در هماهنگی با ادبیات به سر می‌برد؛ چه از طریق محافل خصوصی و دوستانه و چه از طریق مجالس عمومی و غز و سوز و سوگواری اکنون دیگر اگر چنین مجالسی هم باشد، خیلی سطحی و تسمی شده، و جوان‌ها به حق به آنها بی‌اعتنا هستند.

۴- در مقابل، جای همهٔ اینها را رادیو و تلویزیون و مطبوعات سرگرم کننده گرفته‌اند که قسمت مهمی از عمر جوان‌ها را به کام خود می‌کشند، و در عرصه کردن ادبیات بنبج و سوق دادن فکر ادبی مردم به جانب آشفتگی و اربابان خری، از هیچ کوششی فروگذار نمی‌کنند.

۵- بریدیگی از گذشته. امروز در نظر جوان ایرانی، گذشته بیگانه است، زیرا مقدمات لازم برای دریافت آن نیست. طبیعی است که چیزی را نشناسیم، نتوانیم دوست بداریم. این گذشته به نشاختنش اکتفا نمی‌شود، بلکه سر خوردگی از آن نیز هست. برای عده‌ای از جوان‌ها این تصور پیدا شده که ادبیات قدیم مسئول یا همدست نظم‌های ناهشیوار بوده است، بنابراین روی گرداندن از آن، نشانه‌ای از نفی ناسامانیهای گذشته شناخته می‌شود.

۶- عدم موازنه در میان ترجمه و تألیف درسی و پنج سال اخیر، بخصوص بیست سال گذشته، تعداد تألیف نسبت به ترجمه بسیار کم بوده است. و این، فکر ادبی ایرانی را از زایش بازداشته، و چون ترجمه، آسان‌تر و با صرفه‌تر بوده، بعضی از استعدادهای ایرانی که می‌توانستند خود ثمردهنده باشند، به جانب ترجمه رانده شده‌اند. چنانکه گاهی این تصور پیش می‌آید که مبادا دست‌های ناسالمی برای دامن زدن به این آتش فقر فکری، در کار بوده است. در هر حال نتیجه آن شده که نوعی تفکر ترجمه‌ای در میان خوانندگان و خاصه جوانان رواج پیدا کند که نه ایرانی است و نه فرنگی، و نه می‌شود نام آن را فکر گذارد. بخصوص که بعضی از این ترجمه‌ها بسیار مفشوش و شتابزده و نارساست.

آشکار است که منظور آن نیست که ترجمه نشود یا ترجمه بد است. ترجمه، بسیار خوب و لازم است، ولی حد و انتخاب و شرایط دارد، و در هر حال باید تناسبی بین آن و ادبیات خودی باشد. در میان جوان‌های ما بسیار هستند که برشت و کامو را خوانده‌اند و لسی مولوی را حتی يك صفحه هم نخوانده‌اند. شناختن برشت و کامو کار پسندیده‌ای است اما بشرط آنکه يك حداقل آشنائی با شاهکارهای زبان خود هم حاصل شده باشد.

۷- تدریس ادبیات در مرحله دانشگاه. من گمان می‌کنم که شکست تدریس ادبیات بیشتر از همه جا در مرحله دانشگاهی محسوس است. استاد و شاگرد پنحو متقابل از دست یکدیگر گله دارند. استاد، شاگرد را بی علاقه و کم مایه می‌خواند، و شاگرد به نوبه خود ساعت درس ادبیات را به خشکی و تبحر متهم می‌کند:

تشنه می‌گوید که کو آب گوار آب هم گوید که کو آن آبخوار؟

هر دو حق دارند، دانشجو چون به دوره دانشگاه می‌رسد به علت آنکه از مقدمات بی‌بهره است از دریافت لطاب و حسن آثار ادبی قدیم عاجز می‌ماند، و ناچار به آن پشت می‌کند. برای افرصت‌های بزرگی که می‌بایست در تهیه مقدمات صرف شده باشد، از دست رفته، و معلم دانشگاه می‌ماند متحیر که چه بگوید و از کجا شروع کند.

تا اینجا حق با استاد است. اما چون تدریس خود او شروع می‌شود، دانشجو حق مجال پیدا می‌کند که او نیز شکوه متقابل خود را آغاز کند.

می‌دانیم که ذهن جوان امروز، به حکم آشنائی با علوم، ذهن تحلیلی است، و جویا؛ ربط و استنتاج، در حالی که گرایش کلی تدریس ادبیات به سوی روش اجرائی یا تجزیه‌ای بوده است، یعنی توضیح دستوری و معنی کردن لغت و دادن ریشه آن. این کاری است که لازم است (گرچه حق می‌بود که در دوره‌های پیش از دانشگاه شده بود) ولی نباید به همین متوقف بماند مرحله دوم که برای دانشجو بسیار مهم است و باید در دانشگاه به آن پرداخته شود، مرحله ترکیبی و استنتاجی است، یعنی تشریح زیبایی و ارزش و روح و فایده اثر. بطور کلی تمایل به یک اثر ادبی، زمانی ایجاد می‌گردد که این سه شرط جمع گردد:

الف: خواننده متقاعد شود که اثر مورد نظر بنحوی جواپگوی سئوال‌های زندگی او و انگیزش‌های درونی اوست، یعنی به زندگی همین امروز او بهره‌ای عاطفی یا معنوی یا مادی می‌رساند این را بنامیم خویشاوندی روحی با اثر.
ب: مقدمات لازم برای دریافت آن اثر کسب شده باشد، که منظور آشنائی کافی به زبان و مبادی ادبی است.

پ: مقداری انس با نوع اثر (مثلاً شعر عرفانی، یا سبک خراسانی، یا رمان...) بهره‌مندی از هر یک، گذشته از کسب مقدمات، مستلزم مقداری انس است که بر اثر ممارست به دست می‌آید.

دو شرط اخیر جنبه آماده‌کنندگی و راه‌گشائی دارند، و تنها شرط اول اصلی است، و این به حصول معنی پیوندد مگر آنکه معلم بتواند، رگه‌های زنده یک اثر قدیم را از لایه‌ای قرون بیرون بکشد و به دست شتونده یا خواننده امروز بدهد. باید نشان داده شود که اثری که متعلق به هزار سال پیش است، همین امروز هم می‌تواند با ما ایجاد ارتباط کند و با سرنوشت ما

روستگی یابد. و این البته از طریق پیدا کردن و عرضه کردن روح اثر امکان پذیر می شود، چه، اثر بزرگ مانند «جگر مرغ سعادت» يك مركز حیاتی وزنده دارد که باید به آن دست نهد. اگر معلم ادبیات هنگام تدریس يك اثر کهن نتواند روی این نقطه حیاتی انگشت گذارد، درس او درس مرده ای خواهد بود. این بیت معروف از نظر روانی خیلی مناسب است:

س. معلم از بود زمزمه محبتی جمعه به مکتب آورد طفل گیر پای را
و داستان «نحوی و کشتیبان» مثنوی بخصوص برای کسانی که شاهکارهای ادبی را درس دهند باید بسیار عبرت آموز باشد:

آن یکی نحوی به کشتی در نشست	رو به کشتیبان نهاد آن خود پرست
گفت هیچ از نحو خواندی؟ گفت: لا	گفت نیم عمر تو شد در فنا
دلشکسته گفت کشتیبان زتاب	ليك آن دم کرد خواهش از جواب
بساد کشتی را به گردابی فکند	گفت کشتیبان بدان نحوی بلند
هیچ دانی آشنا کردن؟ بگو	گفت: نی ای خوش جواب خوبرو
گفت کلسی عسرت ای نحوی فناس	زانکه کشتی غرق این گردابهاست ^۱

در همه آثار بزرگ گذشته از رودکی و بیهقی تا همین بهار و پروین، اگر گفته نشود که اثر از چه مقتضیاتی سر بر آورده است، و چگونه بازمان خویش پیوستگی برقرار کرده، و اثر چه شعله مرموزی در طی روزگارها ادامه حیات داده است، آن اثر در نزد نسل امروز، بیژی بیشتر از يك مشت لفاظی مسخره، حلوه نخواهد کرد.

چه رابطه ای است بین حوان امروز و مثلاً قصیده «فتح سومنات» فرخی که در نفس بود مقداری غلو سخیف و تملق های شوریده وار است، حماسه گشاده ها و غارت های محمود رهند؟ این قصیده می تواند، درس عالی ای بشود، ولی نه با تکیه بر «فصاحت و عذوبت و رزانت» لایم فرخی، بلکه با یاد نمودن زمینه اجتماعی و تفکری زمان، که این شعر گواه بلینی بر آن است.

۸- همین اشکال در بسیاری از تحقیق های ادبی نیز دیده میشود. منظور غائی تحقیق و شن نمودن ارزش اثر است، یعنی افزود گیاهائی که از لحاظ فکری و هنری از آن عاید گردیده. تحقیق ادبی در ایران، که به حق باید گفت بسیار پیشرفت کرده و تألیف های گرانبھائی رضاء نموده است، مشکل کارش آن است که در مرحله اول متوقف مانده مرحله اول عبارت است از گردآوری اطلاعات راجع به زندگی گوینده و اسمها و تاریخ ها و رویدادهائی که نحوی با اثر پیوستگی می یابند. اینها خوب اند ولی ابزار و وسیله هستند برای رسیدن به مرحله بعد که اصلی است و آن ارزیابی و عیار گیری اثر است و تشریح جنبه های روانی و اجتماعی آن، و خلاصه تعیین پایگاه او در تاریخ فکر و هنر يك جامعه.

۹- بعضی از کسانی که مدافع یا متولی یا سنای شکر ادبیات قدیم شناخته شده اند

نوانسته‌اند سرمشق خوبی برای برانگیختن اعتقاد و احترام جوان‌ها باشند. منش و تفکر و نحوه زندگی این افراد که بعنوان «استاد» یا «ادیب» سر سفره ادبیات می‌نشینند یا پای علم آن سینه می‌زنند، در پی آبرو کردن ادبیات گذشته ایران تأثیر بسیار داشته است

در امر تدریس باید يك پل عاطفی و احساسی بین معلم و شاگرد بسته شود. و شخصیت معلم، شخصیت قابل احترام و تسخیرکننده‌ای باشد تا حرفی که از دهانش بیرون می‌آید در شنونده نفوذ کند. این اصل، در همه دروس صادق است و در مورد مسائل نظری، چون فلسفه و ادبیات و تاریخ خیلی بیشتر...

۱۰- نکته آخر آن است که اصولاً استیلای علم بردنیا، ادبیات را از آریکه‌ای که پیش از این می‌داشته، به زیرافکنده، و قسمت عمده وقت‌ها و توجه‌ها را به خود معطوف داشته. منتهی در کشورهای صنعتی توانسته‌اند کم و بیش تعادلی بین علم و ادب ایجاد کنند، چنانکه یکی منفای دیگری شناخته نشود، اما در کشورهای نوسنت، امکان دست یافتن به این تعادل با اشکال روبرو شده. هستند در این کشورها افراد خام و بی‌خبری (عده‌ای از آنها در مقام‌های موثر) که ادبیات را چیزی غیر لازم و دست و پا گیر بشناسند، و حتی آن را نشانه «عقب‌ماندگی» بدانند، هر چند، با اینهمه لطمه اینان در خفیف کردن ادبیات کمتر از بعضی از خودی‌هاست.

بنا به آنچه فهرست‌وار گفته شد، شکاف میان نسل جوان ایران و ادبیات گذشته، سال به سال عمیق‌تر می‌شود، این واقعیت نه تنها درباره دانشجوی رشته‌های غیر ادبی صدق می‌کند، بلکه دانشجویانی که ادبیات را به عنوان تخصص خود انتخاب کرده‌اند، نیز شامل است. اینان، اگر چند صفحه‌ای از آثار گذشته را به قدر ادای تکلیف می‌خوانند و چند «لفت معنی» از بر می‌کنند، برای گرفتن نمره است و دیگر هیچ، و اکثر آنان به رشته ادبی روی آورده‌اند، زیرا دست یافتن به رشته‌های دیگر اشکال‌هایی داشته.

اگر وضع به همین منوال بگردد، رابطه نسل جوان کنونی با گذشته بیش از پیش قطع خواهد شد، و قطع با گذشته ادبی، یعنی قطع با فکر و فلسفه و تاریخ و بطور کلی فرهنگ ایران.

اگر احساس مسئولیتی هست، نباید بیش از این به موضوع بی‌اعتنا ماند. باید از دانشکده‌های ادبیات پرسید که چه می‌خواهند بکنند. آیا می‌دانند یا نمی‌دانند؟ اگر می‌دانند چرا چشم به هم گذاشته‌اند، و اگر نمی‌دانند خوب است انقارغ التحصیل‌های رشته ادبی خود بپرسند: چهار سال در نزد ما چه یاد گرفته‌اید؟ ادامه وضع کنونی زبان‌های متعدد دارد که بزرگ ترینش آن است که به انقراض فکر سالم و اخلاق منتهی می‌گردد، و کوچک‌ترینش آنکه عمر عده‌ای جوان بی‌گناه را تلف می‌کند. و خاطره بزرگانی را که این شاهکارها را در زبان فارسی بوجود آورده‌اند، می‌آزارد.

دوصفی که اکنون در برابر یکدیگر قرار گرفته‌اند، چنان خود را از یکدیگر دور

می‌بینند که در تاریخ ادبی و فکری ایران نظیری برای آن نمیتوان یافت و تا حدی یسار آور
کشمکش‌های عقیدتی و مذهبی است .

چنانکه می‌دانیم، طرفداران ادب جدید، دسته دیگر را متهم می‌کنند به کهنه‌پرستی و
املئ و نبش قبسر و فسیل بودن و بی‌خبری از دنیا و غیره و غیره ... در مقابل، اینان نیز
نوگرایان را پریشان‌گو و کم سواد و مخرب و کژذوق می‌خوانند.

دسته اول می‌گویند که «سنت گرایان» مکرر گوشت‌خوارکننده آثار گذشتگان و شاعر
کل و بلبل هستند، و اینان نوگرایان را تقلیدگر گویند گان غرب و مثله‌کننده و مسخ‌کننده
و به نام خود جازننده آثار آنان می‌خوانند.

چه کسی حق دارد؟ به نظر می‌رسد که هر دو دسته، در مقداری از آنچه می‌گویند محق
باشند. ادبیات کنونی ایران احتیاج به راه سومی دارد، که این راه سوم بی آنکه در چنبر
افراط و تفریط بیفتد، بی آنکه از منبع عظیم ادب گذشته ایران جدا بشود، یادانسته و ندانسته،
مسحور ادبیات غرب بماند، بتواند خود را در مجرای نوشدن اصیل بیفکند، من می‌دانم
که در عمل این کار آسان نیست، ولی مشکل بودن، دلیل بر آن نیست که راه‌هایش بسته نشود.
بر خورد کهنه و نو در زبان‌های دیگر و زمان‌های دیگر هم کم و بیش بوده است. اما اینکه
به صورت صف بندی آشتی ناپذیر درآید، علامت آن می‌شود که ما دستخوش نا توانی ایم و
شایسته ادامه راهی نیستیم که بزرگان گذشته ما با آن همه سربلندی کوفته‌اند .

و اما دانشجویانی که سرزنش می‌شوند که به ادبیات اصیل رغبتی ندارند و قدردان میراث
کرانیه را نمی‌دانند، اجازه می‌خواهم که از زبان آنان بگویم :

من اگر خادم و گر گل چمن آرائی هست که از آن دست که می پروردم می دویم

از: ایرج افشار
گروه تاریخ

مفهوم جغرافیایی سند در شعر فارسی تا عصر سعدی

در کتب جغرافیایی اسلامی که مقون فارسی این رشته نیز از آن رسته است سند را منطقه‌ای دانسته‌اند که میان مکران و هند قرار دارد. فی‌المثل در حدود العالم تألیف سال ۳۷۱ هجری که نخستین جغرافیای شناخته شده به زبان فارسی است حدود آن بدین شرح گفته شده است :

مشرق رود مهران. جنوب دریای اعظم. مغرب کرمان و شمال بیابان (ص ۱۲۳) چاپ منوچهر سمنوده). نیز در جای دیگر در خصوص دود دریایی آن آمده است که :
«دریای بزرگ... بر شهرهای هندوستان و شهرهای سند بگذرد» (ص ۱۱۱) و اشارت به آن در موضعی دیگر بدین شرح است که :

«خلیج پارس از حد پارس برگیرد با پهنی اندک تا حدود سند» (ص ۱۲).
شهرهای مهم سند چون مولتان و منصوره و قزدار در روزگاران پیشین به شهرت خود سند بود و در بعضی از کتب تاریخ و ادب فارسی به مناسبت‌های مختلف ذکر آنها دیده می‌شود.
حکایت سفر مولتان همی دانسی اگر ندانی تاج الفتوح پیش آور
(عنصری)

مولتان را اغلب کرسی نشین آنجا دانسته‌اند مانند این بطوطه در سفرنامه و سنائی که
ذکری از سند در اشاره خود ندارد در قصیده‌ای از قزدار یاد کرده است .

شنیدمی که همی در نواحی قزدار ستاره از تف او در هوا پیالاید
(سنائی)

لفظ سند به عنوان اطلاق بر منطقه مورد ذکر بجز مراجع تاریخی و جغرافیایی و کتب

عجائب در شعر فارسی به چند صورت مورد استعمال داشته است و از لحاظ مفهوم جغرافیایی از نظر گاه شاعران زبان فارسی واجد اهمیتی و نکته ای است که چند کلمه ای در این باب عرض می کنم ولی فقط شعر فارسی تا عصر سعدی را مورد توجه قرار داده ام .

البته باید گفت که ذکر سندها در اشعار به دو مناسبت آمده است : یکی آنهاست که ناظر بر وقایع تاریخی و شرح جنگها و شهر گشائیهای سلاطین و سردارانی است که بدین سرزمین درآمده اند مانند مدایح فرخی و عنصری و سمود سعد و ابوالفرج رونی و مختاری . دیگر اشعاری است که لفظ سند را به سبب پهناوری و اهمیت جغرافیایی و قومی اش بطور مطلق در بردارد . بهر صورت ذکر سندها در اشعار فارسی به چهار وجه آمده است :

۱ = سرزمین سند ۲ = مردم سند ۳ = دریای سند ۴ = نسبت به سند

از نظر جغرافیای سیاسی سند يك واحد مملکتی و سرزمینی است که از جهات طبیعی و ارضی می توانسته است همشان باروم و روس و سرانديپ در شمار آید و نکته اینجا است که از این جهت يك نوع یکنواختی و همسانی مفهومی در اکثر اشعار شاعرانی که سندها را در مقابل هند آورده اند به چشم می خورد و طبعا درست تطابق دارد با آن چه در مآخذ تاریخی و جغرافیایی مذکور است . بدین معنی که سند منطقه ای است که از آن همانند هند یاد شده است و در بسیاری از موارد این دو نام به صورت دو کفه ترازو آمده است .

نخستین مآخذ شعری که به نظر من ذکر سند را در بردارد و آن را مقابل هند قرار داده است دقیقی متوفی در ۳۷۰ هجری می گوید :

شه بر برستان و شاهان هند گزینش بدادند و شاهان سند

(ص ۸۰ چاپ دبیر سیاقی)

و از آن در شاهنامه فردوسی آمده است چون دوستم محمد علی اسلامی ندوشن مستقلا صحبت خواهد کرد ذکر نمی کنم . دو تن از شعرائی که از فتوحات سلطان محمود مولع بوده و او را مدح کرده اند دقیق تر از اسلاف خود توانسته اند از این دو منطقه یاد کنند . یکی فرخی است (متوفی در ۴۲۹) و دیگری عنصری (متوفی در ۴۳۱) عنصری در قصیده ای معروف در مدح سلطان محمود به مناسبت فتوحات آن پادشاه در سند و هند گفته است :

به سند و ناحیت هند شهر یاران کرد کجا به مردم خیبر نکرده بدحیدر

(ص ۱۲۱ چاپ دبیر سیاقی)

و نیک مشهود است که در نظر شاعر منطقه سند سرزمینی نبوده است که عرفا آنرا جزء هند بدانند . عنصری و فرخی که فتوح محمودی در زمان آنها روی داده است از گروه شاعرانی اند که با توجه به مصطلح رایج زمان این مطلب را در اشعار خود گنجانیده اند . عنصری در بیت دیگر گفته است .

چو ده دهی که بد و نیک وقف بود برو به زنگبار و به هند و به سند و چالندر

عنصری در قصیده دیگری که باز به مدح محمود اختصاص دارد و از رود هند یاد کرده

بیابانی را واسطه آنجا و مرز سند قرار داده است :

یکی بیابان بود اندر آن نواحی صعب که بود پهنایش از رود هند تا سند، آن
(ص ۲۳۲)

باز در قصیده راثیه مدح محمود بیٹی دارد که در آن هند و سند را متوازیاً نام برده
است .

به سند و هند ز عکس رخ هزیمتیانش مرادغوان را نتوان شناختن ز زریں
(ص ۵۳)

مرحی هم در مواردی که از سند یاد می کند همان مفهوم جغرافیایی را که عنصری در نظر
داشته از نظر دور نکرده است. فی المثل در مراجعت محمود از هند (در صورتی که نسخه چاپی
درست باشد) به موقع فتح ثانی می سراید :

شنیده ام که فرامرز رستم اندر سند بکشت مار و بدان فخر کرد پیش تبار
تو پادشاه یکی گر که کشتی اندر هند چنین دلیری نیکوترست از آن صد بار
(ص ۵۳)

فرخی در قصیده ای که به مدح امیر ابویعقوب یوسف غزنوی اختصاص دارد گفته است:
گفتگوئی است به هند و گفتگوئی است به سند گفتگوئی است به روم و گفتگوئی است
به چین (ص ۲۷۶)

و اینجا ملاحظه می کنید که از روم و چین و هند و سند چهار واحد جغرافیایی
مشهور زمان خود را مورد نظر قرار داده است و دلیل نداشت که در صورت وحدت میان سند
و هند از آن دو در مقابل روم و چین یاد کند . باز فرخی در بیٹی دیگر از قصیده ای در فتح
سوهنات می گوید:

به سند و هند کسی نیست مانده کان اردز کر آن تو شود آنجا به جنگ يك چاکر
(ص ۷۳)

برای اسدی طوسی متوفی در سال ۴۶۵ که چند بار از سند و هند یاد می کند نیز
مفهوم جغرافیایی هند و سند دو چیزست از جمله این بیت است در عنوان رزم گرشاسب با
هندوان .

کشیدند شمشیر شیران هند گرفتند کوشش دلیران سند
و باز از اوست

شنیدی که در کاول و مرز سند چه کردم چه در خاور و روم و هند
(ص ۳۶۶)

باز در جای دیگر می گوید :
پزشکی بس از فیلسوفان هند که گرشاسب آورده بودش ز سند (ص ۳۳۲)

وليك از دگر ده شناسان هند شنیدم هم از فیلسوفان سند (ص ۱۳۵)
 و از این بیت اخیر با گفتن « هم از فیلسوفان سند » تصریحی است بر اینکه ده شناسان
 هند و فیلسوفان سند دانا یانی بوده اند از دو سر زمینی که در نظر هر يك واجد اختصاصاتی
 است .

و در يك مصرع دیگر به صراحت بیشتر می گوید : « شناسند یکسر همه هند و سند »
 (ص ۱۱۵)
 ناصر خسرو که به اشاره خودش در سفر نامه پیش از سفر مغرب و لئان سفر کرده و
 طبعاً با سرزمین سند آشنایی یافته بوده است میان سرزمین سند و هند فرق می گذارد .
 می گوید

به پهنمیر ، عرب یکسر مشرف گشت بر مردم
 ز ترك و روم و روس و هند و سند و گیلی و دیلم
 (ص ۸۱)

ناصر خسرو در بیت دیگری هم تصریح به سفر سند دارد و آن بیت این است :
 به سند انداخت گاهم گه به مغرب چنین هرگز ندیدم ستم فلاخن
 (ص ۳۹۸)

و اگر بخواهیم که در بیت قبل هند و سند را بمناسبت ردیف بودن با ترك و گیلی و دیلم
 اشاره به اقوام بدانیم خود دلالتی است دیگر بر اینکه از نظر مردم مشرق میان ساکنان هند
 و سند تفاوتی بوده است خواه قومی و خواه جغرافیایی . نکته دقیق همین است که شعرای
 ایران میان اقوام هندی و سندی به تمایزی قائل بوده اند . کما اینکه ناصر و خسرو در بیت دیگر
 بطور روشن تر بدین وجه افتراق توجه داشته است .

از پارسی و تازی ، وز هندی و ترك وز سندی و رومی و ز عبری همه یکسر
 (ص ۵۱۰)

و همو در يك قصیده دیگر گوید :

بخواهد خورد مر پروردگان خویش را گیتی نخواهد رستن از چنگال او سندی و نه هندی
 (ص ۳۳۳)

پس از ناصر خسرو معری متوفی در ۵۲۰ در قصیده ای که سنجر را به مناسبت فتح
 غزنین مدح گفته است بیتی دارد که حدود جغرافیایی سند را خوب می نمایاند . آنجا
 که می گوید :

از ناحیت سند کنون تا به در هند بس کسی که از این رنج به در دست و به تیمار
 (ص ۲۰۲)

معری در قصیده دیگری که به مدح بهرام شاه اختصاص دارد به صورتی صریح تر و واضح تر

گفته است .

۴

به زمین هند و سند از هیبت شمشیر او شیر غرنده نگر در يك زمان غایبذغاب

(ص ۶۶)

ناگفته نماند که ازسند غالباً مراد خاک سند است و گاهی رود سند کما اینکه ابوالفرج رومی معاصر معزی در قصیده‌ای در مدح سپهسالار ابو حلیم زیر شیبانی از سپهسالاران عصر غزنوی مرادش ازسند دریای سند بوده است ،

آنکه آسیب تیغ او پرسید از لب‌سند تا به دریا بار (۶۶۹)
مراد از مطلق دریا بار در این بیت کرانه دریای هند است .

فرخی هم که حدود یکصدسال پیش از معزی می‌زیست در قصیده‌ای به مدح امیر یوسف سپهسالار دارد :

رایت تو سایه افکن دست بر دریای سند کی بود شاه‌که سایه افکند بر کوه شام
(ص ۲۳۷)

وباز از اوست

ای برون آورده اندر کشور هندوستان پیل‌جنگی از حصار و گرگ پیل افکن زغیل
ژنده پیلان‌گز در دریای سند آورده‌ای سال دیگر بگذرانی از لب دریای نیل
(ص ۲۲۱)

واسدی در گرشاسب‌نامه گفته است :

همه کشور روم تابوم هند بهم بر زدم تا به دریای سند (۲۹۳)
و از این بیت نیز عاید می‌شود که شاعر دریای سند را مرز و بوم هند می‌داند .
مسعود سعد سلمان با وجود دوران اقامت طولانی در هند بیش از يك بار ازسند یاد نکرده است و آن در بیتی است از قصیده‌ای خطاب به شمشیر شاه . می‌گوید :

رایان هند را و هژبران سند را در یشه‌ها پیاب و به يك جا تشار کن
(ص ۴۳۷)

یکی از شعرائی که عامل سند منصوب از مغرب سلطان مسعود سوم موسوم به عمید محمد بن خطیب را مدح کرده است (همان که سنائی هم او را مدح گفته) همان عثمان مختاری است . می‌گوید .

به هند و سند برو تا ختن چو ابر بهار بجای آب همی خون برانی اندر بحر
(ص ۲۰۳)

و در همان قصیده می‌گوید :

ترا به عاملی سند تهنیت چه کنم که آن هنر که شده است از تو در زمانه سمر
همه ممالك مشرق سپرده گیر به تو چو هند بر تو نبشتند سند را چه خطر
و این مصرع اخیر دلیلی دیگر است بر اینکه به قول قدما سند ناحیتی بود بر سرخویش

و به علت آنکه عاملی هند را نیز به محمد بن خطیب می دهند هجوم و خطری از آن ناحیه که در کنار سند بود نسبت به سند متصور نبوده است و به عبارت دیگر به اصطلاح امروز شاعر سند و هند را دو واحد سیاسی در نظر گرفته است که حکومت آن دو به يك شخص واگذار شده است. مختاری در مثنوی هنرنامه یمینی که فتحنامه علاءالدوله مسعود است اشاراتی متعدد به چند شهر سند دارد که ذکر آنها موجب تفصیل این باب و خارج از موضوع اصلی مقال است. عرض کردم که موضوع صحبت من مفهوم جغرافیایی سند در اشعار شاعران فارسی گوی تا عصر سعدی است لذا باید بیان خود را با شعری ختم کنم که از سعدی باشد و سعدی يك بار از سند یاد می کند در این بیت :

سلطان روم و روس به منت دهد خراج چپال هند و سند به گردن کشد فلان
و این همه مثالها که از شاعران آوردم مطابق است با آنچه صاحب حدود العالم در کتاب علمی خود آورده است یعنی در آنجا که ذکر هندوستان را جدا از سند می آورد یکی را تحت عنوان هندوستان و دیگری را ذیل عنوان سند ولی بکلی مجزا و مشخص (ص ۵۹).

پس بدین ترتیب باید گفت که شعرای فارسی تا قرن هفتم از سند مفهوم و معنی دقیق جغرافیایی اسلامی آن را که در کتب ممالک و مسالك آمده است در نظر می گرفته اند و بهیچوجه از آنچه در کتب عجائب بطور اساطیر درباره بلدان مشهور قدیم می آمده است در شعر خود وارد نکرده اند.

از: دکتر احمد علی رجائی بخارائی

در رثای استاد فرزانه

از چیست که چون گل همگی دیرنپایید
لختی بنیاسوده روان سوی سمانید
يك لحظه فروز کز رخ روشن ننمائید
نآآمده زی بحر ابد باز گرانید
روزی دوسه مانید و سپس بال گشائید
کس تان بنده اند که بهر درد دوائید
حقا که شما مایهٔ بالیدن مائید
ایران کهن را به یقین سر بفائید
فرهنگ و زبان گر بسر آن نلفزائید
وز مردم قبطی بنپرسید کجائید
در بند بلایند و شما نه بیلایید
زانرو که شما وارث فرهنگ نیاید
شاید بشما گر که شما نیز بشائید
کز بهره‌اش امروز شما کامروائید
زانروی به چشم همه در اوج علانید
هرزندی ایران را هرگز نه سزائید
در ماتم او جفت غم و غرق عزائید
او بود و نیاسود و برین حال گوانید
یکتا بد از آن در غم او جمله دونائید
هر که بخوانید همی مشک بسائید
انصاف دهید از نه گرفتار مرائید
ور هست خدا را بهمنش باز نمائید

ای نادره مردان که سخن را امرانید
چون شبنم صبحیه بگلبرگ جهان بر
برسان درخشاید درین گیتی و نشگفت
موجیه ازل فطرت و بر ساحل امکان
یا طایر فلسید بکنج قفس خاک
خود آب حیائید بظلمت کله انسدر
گر خلق جهان برهنر و فضل بیالند
ور سر بجا ماندن هر ملک زبان است
شمشیر نگهبان وطن نیست بتنها
چونست نپرسید چه شد سهر واکد
چون رفت زبانشان ز کف آن عزت و فر رفت
ای تازه جوانان وطن گوش بدارید
گنجی است شمارا ز ادب سخت گرانسنگ
گنجی است ز بس رنج و بسی قرن پس افکند
گنجی است ز ذوق و هنر خلق جهان بیش
گر خود زبد حادثه‌اش پاس ندارید
بینید یکی سوی فروزانگر کامروز
افزون ز چهل سال برین گنج نگهبان
در پارسی و تازی و در حکمت و عرفان
در نثر دگر بی‌هیچی بود و ز شعرش
چون رفت بهار او بدو فرزندان و کتون کیست
در کار ادب نیست دگر علقه گشائی

ای اهل ادب زار بگریید که بی او
 ای پاکدلانی که زما روی نفیتید
 رفتید و وطن را بشما سخت نیازست
 بنشسته فروگرد غرضها و امیداست
 دردا که دگر رفته نیاید به تمنا
 پس ادج نهید این دوسه تن را که بجایند
 استاد فروزانفر و فرزاد که بفردوس
 تا هست ز ایران و ادب نام بگیتی
 ایران بزبان دری و پرتو ایمان

بی‌رهبر و بی‌سرور و بی‌راهنماید
 وز بند غم و رنج جهان پاک رهانید
 رفتید و باقلیم ادب نیک بیانید
 کس‌تان ننکوهد زحسد گر که بیانید
 انگشت تحسر به دهان گرچه بخانید
 گر بهروطن طالب ارجید و بهانید
 اندر کنف رحمت و الطاف خدانید!!
 هرگز بنمیرید و سزاوار ثنائید
 همواره بجایست و شما نیز بجانید

از: استاد بدیع‌الزمان فروزانفر

بادۀ تلخ

مکن حدیث غم ای یار و باش سرخوش و مست
 که در حدیث غم از درد و غم نشاید وست
 چو دل به غصه نهادهی طرب امید مدار
 که باز می نرهد ماهی فتاده بشست
 درون گلشن جان با نشاط پیوندد
 ز خاد زار تعلق کسی که دل بگسست
 بین به بلبل سرمست کسوت رهبر عشق
 غریق عیش بود چون به بوستان پیوست
 ز باده مست شود مرد نی زشیشه و جام
 سلامت سر می باد اگر قرابه شکست
 مدام بر در دل باش و زو مراد بجوی
 که کس بروی تو این در نمی‌تواند بست
 مرا که غصه هر دو جهان ز دل برخاست
 عجب مدار اگر خاطرم به غم نشست
 گل وجود مرا چون بهی سرشت خدای
 چرا خراب نیقتم چرا نباشم مست
 تو نیز اگر که ز پندار خویش هست نئی
 مبین ز روی حقارت برون باده پرست
 مگوی تلخ و گر گلفی آنچنان باید
 که همچو بادۀ تلخش دهند دست بدست
 (آبان ۱۳۱۴)

دکتر محمد خوانساری

از گروه آموزشی فلسفه

به یاد استاد فرزانه

چند نکته

در باره چهارمقاله نظامی عروضی

تاپستان گذشته توفیقی دست داد و فرسنى و يك بار ديگر چهارمقاله نظامی عروضی را خواندم . از شر بی پیرایه و ساده اش لذتها بردم، و از حواشی محققانه دانشمندان بر آن بهره ها یافتم.

وقتی دانش آموز دبیرستان بودم، هر وقت در کتاب فارسی متنی از چهارمقاله می آمد، هم باذوق و شوق می خواندم . چند سالی هم که در دبیرستان تدریس می کردم، بخوبی می دیدم منتخباتی که از چهارمقاله بود کلاس را روحی می داد و دانشجوها بر سرشود می آورد و آنرا بهتر از ترهای کهن دیگر می پسندیدند و حتی بعضی می رفتند و اصل کتاب را هم تهیه می کردند و اقلاً هم که شرش نثر نیست. سحر حلال است، تابلو نقاشی است، موسیقی است. جان دارد، و خواننده را با خود می برد و می کشد آنجا که خاطر خواه اوست.

اهل ادب همه می دانند که در این کتاب روایات نادرست و سهوهای فاحش تاریخی فراوان است. همه روایات تاریخی آن باید مشکوک تلقی شود و مورد نقد تاریخی قرار گیرد و الا به گمراهی می کشد.

مرحوم قزوینی فرموده است : «از تتبع و تصفح دقیق چهارمقاله معلوم می شود که نظامی عروضی با وجود علوم مقام وی در فضل و ادب، در فن تاریخ ضعفی نمایان داشته و اغلاط تاریخی از قبیل تخیل اسماء اشخاص مشهور به یکدیگر، و تقدیم و تأخیر سنوات، و عدم دقت در ضبط وقایع و نحو ذلك از وی بسیار صادر شده» (۱)

علامه قزوینی در حواشی خود بر چهار مقاله در موارد متعدد اشتباهات نظامی را با تعبیرهایی از قبیل «سهو عظیم»، «سهوهای عظیم و تخیلات عجیب»، «سهو تاریخی»، «غلط بر رگه» و نظایر آن با اصلاح آورده است.

آقای مجتبی مینوی نوشته اند: «این چهارمقاله کتابی است بکلی بی اعتبار و گمراه کننده زیرا که مردم خیال می کنند که چون در پانصد و پنجاه نوشته شده است، پس اخبار او صحیح است، و حال آنکه بیش از دو بیست غلط تاریخی دارد...» (۲) و باز در همین مقاله از او با عناوین «جمال» و «افسانه باف» و «قصه تراش» تعبیر کرده اند و افزوده اند که «قصه های او مبنی بر واقع نیست. و هر چه در هر باب گفته است خالی از حقیقت باید تلقی شود، مگر اینکه از مآخذ دیگری تأیید شود» (۳)

حال اگر تعبیر «جمال» را هم درباره اوقدیری خشن و مبالغه آمیز بدانیم، لا اقل باید بگوئیم نظامی عروضی در مسائل تاریخی نویسنده ای بوده است بسیار سهل انگار و بی دقت و بر قید، چه بسا که چیزی را از کسی و حتی شاید از قصه گوئی شنیده و سپس آنرا نسجیده نقل کرده است. یا شاید چیزی را سالها پیش در کتابی خوانده و هنگام تحریر چهارمقاله آنرا از حافظه خود با تصرفاتی که بصورت ناخود آگاه در آن شده آورده و زحمت بررسی مجدد و مراجعه به اصل را به خود نداده، دست برخلاف آنچه خود در مقاله سوم گفته که طبیب پیوسته باید کتابهای کوچک پزشکی را همراه داشته باشد «زیرا که بر حافظه اعتمادی نیست که در موخر دماغ باشد که دیرتر در عمل آید» (۴).

بهر حال نظامی هرگز يك صدم احتیاط و دقت نزدیک به وسواس علامه مفاصر ما مرحوم قزوینی را نداشته که می فرمود من اگر بخوام سورة مبارکه «قل هو الله احد» را هم بنویسم، حتماً از روی قرآن می نویسم و به حافظه خود اعتماد نمی کنم. يك قسمت عمده حواشی علامه هم برای رفع همین اشتباهات و التباسهای مؤلف است.

۱- مقدمه، ص ۱۵.

۲- بررسیهایی درباره ابوریحان بیرونی. از انتشارات شودای عالی فرهنگ و هنر

ص ۱۳.

۳- همان مآخذ، ص ۱۷ و ۱۸.

۴- چهارمقاله، ص ۱۱۲.

اما از آنجا که «ان الحسنات یذهبن السيئات» هنر نمائی خارق‌العاده مؤلف در سادگی گوئی و روانی و عذوبت از گناه سهوهای فاحش اومی کا هد و بهر حال همین کتاب کم حجم را می‌توان از ذخائر ادب پارسی دانست. اگر نظامی در نظر مورخ دقیق سختگیر سرافکننده است و روسیاه، در نزد ادیب با ذوق سربلند است و دوسفید .



اگر اطلاق «خوشبخت» و «موفق» را بر کتاب خرده نگیرید ، باید بگویم این کتاب از جمله خوشبخت‌ترین و موفق‌ترین کتابهای زبان فارسی است و از همان زمان تألیف پیوسته مورد توجه نویسندگان بوده است . مؤلف تاریخ طبرستان (محمد بن الحسن بن اسفندیار)، و محمد بن هندوشاه فخرجوانی صاحب دستورالکاتب فی تعیین المراتب (۱)، و حمدالله مستوفی، و دولتشاه سمرقندی، و قاضی احمد غفاری و بسیاری از مورخان و تذکره‌نویسان دیگر، همه بدان نظر داشته‌اند و مطالبی از آن اقتباس یا نقل کرده‌اند .

در این هفتاد و هشتاد سال اخیر هم بر روی آن بسیار سیار کار شده و چند تن از رجال نامی ادب پارسی مخصوصاً آنرا مورد عنایت قرار داده‌اند و در آن بسیار موشکافیها کرده‌اند و نکته‌سنجی‌ها. در تصحیح متن، در شناساندن جاها و کسانی که نامشان در کتاب آمده، در معنی جمله‌ها و عبارات، در اصلاح سهوهای مؤلف...

تصحیح و تحشیۀ کتاب، خود تاریخ مفصلی دارد: نخستین کسی که به این کتاب پرداخت و سالی چند از عمر خود را بر سر تصحیح و تنقیح آن نهاد، مرحوم علامۀ قزوینی بود که نتیجۀ مطالعات خود را در سال ۱۳۲۷ هجری قمری (مطابق ۱۹۰۹ میلادی) منتشر ساخت. از آن پس هم از مراجع و تحقیق دربارهٔ مشکلات کتاب باز نشست و پیوسته در تکاپو و در جست‌وجو بود. مرحومان فروزانفر و اقبال آشتیانی هم بر سر مطالب کتاب و تصحیح‌های مرحوم قزوینی یک سلسله درگیری‌های تحقیقی و ادبی با هم داشتند. بالاخره دانشمندان نام‌آور مانند مرحوم بهار و آقای مجتبی‌مینوی و مرحوم فرزاد و دیگران هر یک با نظرهای دقیق خود به تصحیح عبارات و حل مشکلات آن یاری کردند. سرانجام استاد دقیق امین مرحوم دکتر محمد معین پس از چند مرتبه چاپ چهارمقاله با معنی لغات و توضیح مشکلات آن، همهٔ تحقیقات استادان

۱ - محمد بن هندوشاه ده حکایت از مقالات دبیری را با تعبیر عبارت و با ذکر نام نظامی عروضی آورده است. ابتدای نقل چنین است: «این فوائد حکیم فاضل احمد بن عمر بن علی النظامی المروسی السمرقندی رحمه الله تعالی در کتاب مجمع النوادر آورده است. حکیم مذکور چند حکایت در مجمع‌النوا در مطابق وقت و حال ملوک و سلاطین هر عصر ایراد کرده است برین موجب که ملخص می‌گردد...» (تصحیح ع - علیزاده، چاپ مسکو، ۱۹۶۴ ص

۹۷ تا ۱۲۲

را با ذکر نام ایشان بملاده تحقیقات خود در يك جلد كلان گرد آورد كه كل الصيد في جوف الفراء. بدین ترتیب كتابی كه اگر بدون توضیح و نسخه بدل بچاپ برسد، خود هفتاد و هشتاد صفحه بیشتر نمی شود، با این شرحها و توضیحا تعداد صفحاتش به ۸۵۶ صفحه برآمد و مجموعه نفیسی شد كه هیچ محقق ادب دوست هر گز از آن بی نیاز نتواند بود.

اینك چند نكته ناچیز را كه در مطالعه اخیر همین چاپ كامل درباره متن و حواشی كتاب بنظر من بنده رسیده است در ذیل می آورم :

۱- در مقدمه، ص نوزده این عبارت از لباب الالباب عوفی می آید: «نظام نظامی عروسی كه بقوذ و عروض طبع او نتیجه كان» تعبیر كند، سلك درری است كه عقد ثریا را تزییف، و كمر جوزا را تحقیر كند...»

و باز در همان مقدمه، ص بیست و دو این عبارت را از تذكرة هفت اقلیم احمد امین رازی می آورد: «... و در آن عصر نظمش نتیجه كان را تعبیر دادی و نشرش عقد ثریا را تحقیر نمودی». در این دو عبارت لفظ «تعبیر» غلط چاپی است و مسلماً بقرینه عبارات بعد «تعبیر» (یعنی سرزنش كردن) درست است. و در مقدمه چاپ لیدن هم در هر دو مورد صورت صحیح آن «تعبیر» بكار رفته است.

۲- ص ۲۴: «و از غایت زعارت به اسكافی اشارت كرد كه چون نامه جواب كنی، از استخفاف هیچ باز مگیر. و بر پشت نامه خواهم كه جواب كنی».

اینكه به اسكافی دستور می دهد كه جواب را بر پشت نامه بنویسد برای اینست كه جواب نامه کسی را بر پشت نامه نوشتن نوعی استخفاف بوده است. محمد بن هندو شاه نخجوانی در كتاب «دستور الكاتب فی تعیین المراتب» می نویسد: «و بر ظهر مکتوب كابتی كه بزرگتر از خود باشد» جواب آن نتوان نوشت. و اگر به ادنی نویسد شاید. و اگر به مساوی نویسد بی تمهید عذر ننویسد...» (۱)

۳- ص ۲۷- مرحوم سید محمد فرزانه درباره عبارت «اما ماكان فصار كاسمه» نوشته اند «اندك مسامحه ای است... كه مشارالیه در تعبیر از این ما مای مذکور و ملفوظ در عبارت اسكافی نیست. چه مای مذکور جزء اسم ماكان كاكوی است كه در جنگ كشته شده. و مای نفی منظور مصنف مای مضمهر و مكناهی در نفس نویسنده است كه از عبارت صار كاسمه می توان بدان پی برد (مجله یفما، سال پنجم، شماره ۵، ص ۲۰۱ و ۲۰۲) بنظر من احتیاجی به این تكلف نیست. البته معلوم است كه ماكان اسمی فارسی است. اما اسكافی مخصوصاً آنرا بصورت عربی تلفظ کرده است (بمعنی نبود یا نابود) و می گوید او مانند اسم خود نابود شد.

۴- ص ۳۶: در داستان ازدواج مأمون با پوران چنین آمده است: «... مأمون واله گشت، دل درباخته بوده جان بر سر دل نهاد. دست دراز كرد و از خلال قبا هزده دانه

۱- دستور الكاتب فی تعیین المراتب، تصحیح ع. - عزیزاده چاپ مسكو ۱۹۶۴،

مروارید بر کشید دختر بدان جواهر التفات نکرد و سراز پیش بر نیارود . مأمون مشغوف تر گشت، دست بیازید و در انبساط باز گردد. در این عبارات «مشغوف» بمعنی «مشغوف» (یعنی دل از کف داده و در عشق بی قرار شده) است. و شاید اصل نسخ «مشغوف» بوده است . چنانکه در قرآن درباره عشق زلیخا به یوسف آمده است: «قدشفها حباً» (۱)

۵ - ص ۴۲ . « شاعری صنعتی است که شاعر بدان صنعت، اتساق مقدمات موهمه کند و التئام قیاسات منتجه . بر آن وجه که معنی خرد را بزرگ گرداند، و معنی بزرگ را خرد و به ایهام قوتهای غضبانی و سهوانی را برانگیزد . تا بدان ایهام طباع را انقباضی و انبساطی بود . و امور عظام را در نظام عالم سبب شود » .

در حاشیه لفظ الهام را «بگمانی افکندن، بشک انداختن» معنی کرده اند.

در صورتی که بمعنی خیال انگیزی است و درست بجای «تخیل» که در کتب منطقی در باب شعر بکار می رود، استعمال شده است. و همچنین است لفظ «موهم» که باید مخیل (معنی خیال انگیز) معنی شود. شاید هم صحیح آن چنانچه در سه نسخه آمده «موهومه» بوده است بمعنی امر خیالی (= مخیل بصورت اسم مفعول). چنانچه معلوم است قیاسات شمری از مخیلات فراهم می آید و بهمین سبب نفس را به انقباض یا انبساط می آورد . ابن سینا در دانشنامه عسلاکی می گوید :

« و اما مخیلات آن مقدماتی اند که نفس را بچنانند تا بر چیزی حرص آورد یا از چیزی نفرت گیرد . و باشد که نفس داند که دروغ اند. چنانکه کسی گوید کسی را که این چیز توهمی - خوری سفرای بر آورده است و آن چیز انگبین بود، هر چند که داند دروغ است طبع نفرت گیرد و نخواهد » (۲) . و بازمی گوید: « و اما مخیلات مقدمات قیاس شمری اند... و اگر مقدمات راست اند شعرا فتند، یا مشهور ، نه از بهر راستی را بکار آمده باشد که از بهر مخیله را » (۳)

خواجه نصیر در منطق تجرید می گوید: « صنعت شمر صنعتی است که بوسیله آن شخص بر ايقاع تخیلات قدرت می یابد. تخیلاتی که مبدأ انفصالات نفسانی خواهد بود. و شمر در نزد قدما عبارتست از کلام مخیل و در نزد محدثین کلامی است موزون متساوی الارکان و دارای قافیه، و بازمی گوید :

« مواد شمر همان مخیلات است و آن قضایائی است که در نفس مؤثر واقع می شود و آنرا به انبساط یا انقباض درمی آورد و موجب تسهیل امر یا تهویل یا تعظیم یا تحقیر می شود، و علامه حلی در شرح آن می گوید « شمری که معلم اول در آن سخن گفته کلام قیاسی است مؤلف از مقدمات مخیله » (۴)

۱ - قرآن کریم، سوره یوسف آیه ۳۰ .

۲ - دانشنامه علائی، منطق، تصحیح دکتر محمد معین و سید محمد مشکوة، ص ۱۲۷،

۳ - ایضاً، ص ۱۳۳ .

۴ - الجوهر النضیدی شرح منطق تجرید . چاپ سنگی ، ۱۳۱۰ ص ، ۱۶۱ تا ۲۶۴

۶ - ص ۴۷ : «اما شاعر باید که سلیم الفطره، عظیم الفکر، صحیح الطبع، جید الرویه، دقیق النظر باشد». در ذیل صفحه، «جید الرویه» به «نیکو تفکر و تأمل» معنی شده است. در حالیکه رویه از اصطلاحات شعری است و آن درست، مقابل بدیهه است، یعنی یکوقت شاعر از سرفرصت و از روی تأمل در مدتی طولانی شعری می‌سراید که رویت نسامیده می‌شود. و گاه بمناسبتی که پیش می‌آید مرتجلا شعری می‌گوید که بدیهه نام دارد. بنابراین جید الرویه بنی رویت سرای نیکو. مقصود اینست که اگر شاعر از عهده بدیهه گوئی بر نمی‌آید، لااقل رویت او باید مسلما نیکو باشد.

این معنی می‌گوید:

والفکر قبل القول یؤمن ذیفه شتان بین رویه و بدیهه !

و دیگری راست :

نار الرویه نار جد منضجه والبدیهه نار ذات تلویح

و قد یفضلها قوم لما جلها لکنه عاجل یمضی مع الريح

نظامی عرضی خود این اصطلاح را در جای دیگر نیز بکار برده است بدین عبارت: «اندر آن وقت مرا در خدمت پادشاه طبعی بود قیاس، و خاطری و هاج. و اکرام و انعام آن پادشاه مرا بدانجا رسانیده بود که بدیهه من چون رویت گشته بود» (ص ۸۵)، می‌خواهد بگوید بسبب انعام و اکرام پادشاه طبع من چنان شده بود که شعری که بدیهه می‌سرودم در خوبی و سرگی مانند شعر رویت بود.

مرحوم رضاقلیخان هدایت می‌نویسد: «رویت شعر با اندیشه باشد برخلاف ارتجال که شعر بی اندیشه را گویند. چنانچه اگر گویند فلان شعر به رویت است، مقصود آنست که بفکر و اندیشه گفته شده است، نه به شتاب و بدیهه» (۱)

۷ - ص ۵۱ - «از کلنجری خوشه‌ای پنج من و هردانه‌ای پنج درم سنگ بیاید، سیاه چون قیر و شیرین چون شکر. و ازش بسیار بتوان خورد بسبب مسائیتی که در اوست» این «ازش» چنانکه مرحوم بهار نیز در سبک شناسی یاد آور شده و مرحوم دکتر معین نیز در ذیل از آن شادروان نقل کرده ترکیبی است از «از» و «ش»، ضمیر غایب (۲).

ترکیب «ازش» که اکنون در محاوره کاملاً متداول است گاه گاه در متن‌های ادبی نیز بکار رفته است. در فرهنگ اسدی در ذیل لغت «پژش» گوید: «مقابله بود. رودکی گوید:

آنکه از این سخن شنید ازش باز پیش آر تا کند پژوهش (۳)

مرحوم اقبال در برابر «ازش» لامت استفهام گذاشته و حال آنکه همین ترکیب «از» و «ش» است. شاهد دیگر: افضل الدین کاشانی در رساله تفاحه می‌گوید: «ارسطو گفت مرکز

۱ - مدارج البلاغه، چاپ سنگی شیراز، سال ۱۳۳۱، ص ۱۰

۲ - سبک شناسی، ج ۲، ص ۳۰۶.

۳ - فرهنگ اسدی، تصحیح مرحوم اقبال.

سؤال باشد الا پس از آنکه آنچه ازش پرسند گریاد بود ؟ (۱) .
 ۸ - ص ۶۲ : « ریدکان خواب نادیده مصاف اندر مصاف - مرکبان داغ ناکرده
 قطار اندر قطار » .

« خواب نادیده » بمعنی محتمل نشده نابالغ اقتباس است دو آیه از قرآن کریم :

« ... والذین لم یملفوا العلم منکم ... » و « واذابلغ الاطفال منکم العلم ... » (۲)

۹ - ص ۱۰۲ : « برپادشاه واجب است که هر جا که رود ندیم و خدمتکار که دارد او را
 از مایه اذیت و اگر شرع را معتقد بود و به فرایض و سنن آن قیام کند و اقبال نماید ، او را قریب و
 عزیز گرداند و اعتماد کند . و اگر برخلاف این بود او را مهجور گرداند ، و حواشی مجلس
 خود را از سایه او محفوظ دارد ، که هر که در دین خدای عز و جل و شریعت محمد مصطفی
 (صلم) اعتقاد ندارد ، او را در هیچ کس اعتقاد نبود ، و شوم باشد بر خویش و بر خدمت . در این
 عبارت اگر چه « از سایه او » هم بی وجه نیست ، اما باید نمی دانم که در اصل « از شامه او »
 (یعنی از شومی او) باشد ، چنانکه در آخر همین حکایت نیز می گوید : « سلطان بفرومود تا
 کاهن غرنوی را اخراج کردند و گفت این چنین کس که او را در حق مسلمانان این اعتقاد
 باشد ، شوم باشد » .

۱۰ - ص ۱۰۶ - اما طبیب باید که رقیق الخلق - ، حکیم النفس ، چید الحدس باشد ،
 در ذیل صفحه نقل از منتهی الارب ، حدس چنین معنی شده است : « به گمان سخن گفتن ، و
 دانستن امور به تخمین و توهم » .

حدس اگر چه در عرف عموم و در برخی کتب لغت بعنوان مترادف ظن و تخمین بکار
 می رود ، اما در اصطلاح اهل فن مرتبه ای است برتر و بالاتر از فکر ، و آنرا باید به سبق ذهن
 و تیز بایی و سرعت انتقال و امثال آن ترجمه کرد . در واقع در حال تفکر ، ذهن تدریجاً و گاه
 با کندی مقدمات لازم را فراهم می آورد و آنها را با پیوندی منطقی در پی هم می نهند تا
 خود را به نتیجه برساند . اما حدس چنانست که گویی ذهن مقدمات را یک مرتبه درمی نورد و
 بنا بر این نوعی جهش و پرش ذهنی است و به همین جهت در آثار نویسندگان عرب گاه بمنی شهود
 نیز استعمال می شود .

این سینا در شفا می گوید ، « حدس آنست که همینکه مطلوب به ذهن خطور کند ، حد
 اوسط بدون هیچ طلبی در ذهن متمثل شود . و این بسیار اتفاق می افتد یا اینکه یکی از دو مقدمه
 بذهن بیاید و دفعه ایکی از حدود (اصغر یا اکبر) از ذهن بگذرد ، و نتیجه بدون فکر و طاب
 ساخته شود » (۳)

۱ - مضافات افضل الدین محمد مرقی کاشانی . تصحیح آقایان . مجتبی مینوی و یحیی مهدوی

ج ۱ ، ص ۱۳۵ .

۲ - قرآن کریم ، سوره ۲۴ (سوره النور) ، آیه ۵۸ و ۵۹

۳ - شفا ، جلد برهان ، تصحیح آقای عبدالرحمن بدوی ، قاهره ۱۹۵۴ ، ص ۱۳ .

همین مطلب را خواجه طوسی بدین عبارت ادا فرموده است :

« تعلیم و تعلم باشد که فکری بود و آن چنان بود که تألیف مقدمات از حدود، یا تصور حدود به اکتسابی بود که قوت فکر کرده باشد بعد از تجسم طلب، و باشد که حدسی بود و آن چنان بود که بعضی از آن تألیفات یا تصورات بی تجسم در ذهن متمثل شود. (۱)

و باز این سینا و خواجه طوسی هر دو گفته اند که « ذهن قوت استعدادی است نفس را در اکتساب حدود و رأیها، و فهم شایستگی این قوت تحصیل تصویری را که نفس منبث شود در طلب آن. و حدس قدرت این قوت بر اقتناس حد اوسط در هر مطلوب بذات خود» (۲)

بلاخره میرسد شریف جرجانی در تعریفات، حدس را چنین تعریف می کند .

« سرعت انتقال ذهن از مبادی به مطالب و آن مقابل فکر و رویت است .

پس «جید الحدس» در عبارت نظامی عروضی یعنی کسی که از تیزیابی و سرعت انتقال نیکو برخوردار باشد. و اتفاقاً نظامی خود بلافاصله تعریف صحیح حدس را آورده است :

« اما طیب باید که رقیق الخلق، حکیم النفس، جید الحدس باشد، و حدس حرکتی باشد که نفس را بود در آراء صائبه. اعنی که سرعت انتقالی بود از معلوم به مجهول. و هر طیب که شرف نفس انسانی نشناسد، رقیق الخلق نبود. و تا منطق نداند، حکیم النفس نبود، و تا موید نبود به تأیید الهی جید الحدس نبود...»

۱۱- ص ۱۳۴ «... و خونی فاسد همی رفت. پس به امساك و تسریع در مسنگی هزار خون برگرفتم، و بیمار بیوش بیفتاده .

مقصود اینست که گاه خون را بند می آوردم و گاه روان می ساختم (برای اینکه يك مرتبه خون زیاد از بیمار نرود). و با این بستن و رها کردن تدریجاً هزار در مسنگ خون از او گرفتم. «امساك» و «تسریع» در قرآن کریم بعنوان دولت منضاد بکار رفته است. آنجا که فرماید : «الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسریع باحسان». (۳)

شیخ ابوالفتح رازی در ذیل آیه شریفه می گوید :

«امساك یعنی كف و امتناع از شئی و نیز بمعنی منع. يقال امساك عن كذا كامساك الصائم عن الطعام والشراب. و امساك خلاف اطلاق باشد. و بخیل را از اینجا امساك گویند. و تسریع خلاف امساك است و بمعنی اطلاق» (نقل بمعنی با تغییر عبارت) و بالاخره آیه را چنین معنی می کنند که «و مرد را باذن دو طریق است : اما بداردش بوجه جمیل . و اما رها کندش

۱ - اساس الاقتباس، تصحیح آقای مدرس رضوی، از انتشارات دانشگاه تهران، ص ۳۴۴
 ۲ - شفا، برهان، ص ۱۹۲ اساس الاقتباس، ص ۴۱۰ .
 ۳ - قرآن کریم، سوره ۲ (سوره البقره)، آیه ۲۲۹.

۱۲- تعلیقات ، ص ۵۴ : «پنداری ابونواس مجلس را بدید ، بعد از آن وصف کرد بدین بیت :

كان صغری و كبرى من فواقها حصاء درعلى ارض من الذهب
(بنقل از تجارب السلف) .

مطلع شعر در دیوان ابونواس چنین است :

ساع بكأس الی ناش علی طرب کلاهما عجب فسی منظر عجب
در شعر مذکور کلمه «فواقع» غلط است و درست آن «فقاقع» است (۲) به معنی حبابهایی که بر روی آب و شراب و نظایر آن پیدا شود. و معنی شعرا نیست که «حبابهای ریز و درشت آن گوئی خرد» سنکهای است از در بر صفحه ای از طلا.
ابن هشام در معنی اللیب برای شعر خرد گرفته و گفته است گوینده آن مرتکب لحن شده. زیرا صیغه فعلی و اهل یا باید مقرون به «أل» باشد یا بصورت اضافه بکار رود (۳) و همین ایراد را مرحوم سیدعلیخان نیز در شرح صمدیه از معنی نقل کرده است (۴)

۱ - تفسیر ابوالفتح دازی. تصحیح مرحوم شعرانی، ج ۲، ص ۲۳۴
۲ - متأسفانه در طبع انتقادی دیوان ابونواس نیز بهمان صورت غلط «فواقع» ضبط شده است. رجوع شود به دیوان ابی نواس بتصحیح احمد عبدالمجید الفزالی. دارالکتاب العربی بیروت لبنان، ص ۷۲ .

۳ - معنی اللیب ، تصحیح محمد محیی الدین عبدالحمید ، جزء دوم ، چاپ مصر ۳۸۰ ص

۴ - الحقائق الندیة فی شرح الفوائد الصمدیه، چاپ سنگی، ۱۳۰۵، ص ۴۶۸

درسهای فروزانفر

من چهار سال پیاپی در دورهٔ لیسانس و دکتری رشتهٔ زبان و ادبیات فارسی، در کلاس استاد علامهٔ فقید فروزانفر، حضور داشتم و همهٔ سخنان و تقریرات آن بزرگ را یاد داشت کرده و آنها را چون یادگاری شیرین و گرامی نگه داشته‌ام و همواره عزیزمیدارم و از خلال هر سطر و هر کلمهٔ آن لحن و آوای گرم و گیرای استاد را بگوش میشنوم.

فروزانفر در سال دوم و سوم دورهٔ لیسانس دانشکدهٔ ادبیات و دانشسرای عالی، درس تاریخ ادبیات بعد از اسلام را میگفت، و نخستین درس آن در جزوای که من دارم به تاریخ ۲۲/۸/۲ و نخستین جملات این است: «موضوع درس ما آثار منظوم و منثور زبان فارسی است و در این آثار از لحاظ تحولات و علل آن بحث می‌شود و این سخن را به عبارات دیگر باز خواهیم گفت، پس تاریخ ادبیات علمی است که بحث از تحولات افکار و علل آن تحولات می‌کند، مثلاً گویم میان شعر و رودکی و حافظ چه تفاوت است و منشاء این تفاوت کجاست، پس کیفیات فکری رودکی و حافظ و علل این کیفیات فکری را تحلیل میکنیم»

و پایان درس سال دوم روز ۲۳/۲/۱۸ و آخرین بحث علم حدیث است و آخرین جملاتش اینگونه است :

«در قرن دوم که مالک بن انس الموطا را مینوشته اصحاب حضرت صادق روایات آن حضرت را به نام اصول اربعمائه (۴۰۰) جمع کرده‌اند و از قرن دوم تألیف کتاب حدیث رایج بوده است و این قسمت دوم علم رجال بوجود آمده،

اما درس سال سوم ما به تاریخ ۸/۸/۳۳ آغاز شده و نخستین بحث در آن تاریخ فقه و آخرین مبحث، ادبیات در قرن ششم هجری قمری است که به دنبال بحث در افکار و عقاید و اسلوبها و روشهای ادبی و تصوف و عرفان در این قرن آمده است و در آخرین درس که روز ۲۰ اردیبهشت ۱۳۳۳ برگزار شده به تفصیل درباره علوم و فنون و عقاید و مباحث دینی و عرفانی و فلسفی بحث کرده و آنگاه به ادبیات قرن ششم پرداخته است و با اشاره به سبک و افکار و آثارسنائی که در آغاز این قرن در گذشته به حاقانی و انوری پرداخته و اسلوبهای مختلف شعر این قرن را تجزیه و تحلیل کرده و خصوصیات گونه گون شعر قرن ششم را شرح داده و بحث را اینگونه پایان بخشیده است :

در این دوره مثنوی سرایی از حیث اوزان و نیز از لحاظ جهات دیگر با دوره گذشته تفاوت دارد، اوزان مثنوی رو بهم رفته هشت وزن است... آنگاه برای هر وزن مثالی ذکر کرده و گفته است:

«از حیث مطلب، مضامین عرفانی و نظم قصص و حکایات و تمثیلات به منظور نتایج فلسفی و عرفانی از خصایص این دوره است» و بعد به تقلید نظامی از فردوسی اشاره کرده و تازگیها و ابتکارات او را نیز باز نموده است و همه این مباحث را به این جا تمام کرده که از خصایص مثنویهای این دوره بسط و تفصیل موضوع است مثلاً وصف شب و ستارگان، پس میگوید «این بسط و شرح و توصیف وقتی ممدوح است که مطلب اصلی را از یاد نبرد و از تأثیر سخن نکاهد و بخصوص شاعر مناسبت مطلب را با کسانی که از زبان آنها سخن میراند حفظ نموده باشد، نه مثل نظامی که از قول لیلی و مجنون در وصف شب مانند ارشمیدس سخن میگوید و رصد کواکب و حرکات افلاک و عقاید نجومی را شرح می دهد و اینها از يك زن بادیه نشین نیست».

اما درسی که بیشتر درباره اش بحث میکنیم، معانی و بیان فارسی است که طی شانزده درس در سال دوم دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی برگزار شده و نخستین درس آن روز ۲۶/۸/۲۵ داده شده و آخرین درس و تقریر استاد در روز ۱۶ اردیبهشت ۱۳۲۶ انجام پذیرفته است.

این درس به علت نکات جالب و تازه ای که دارد، شایسته است که بیشتر مورد توجه و گفتگو قرار گیرد مخصوصاً به علت نقدی که جای جای در مباحث مربوط به معانی و بیان کرده و شواهد شعری که آورده است باید بدان نگرست و یادی از استاد کرد.

ابتدا علم معانی را تعریف میکند که: «علم به اغراض نحو و تحلیل آن است و علم به اغراض و علل ترکیبات و فواید آنها و باید اول قواعد نحو و ترکیبات زبان را دانست و بعد معانی را مطالعه کرد و چون نحو زبان فارسی تکمیل نشده پس علم معانی فارسی را نمی توان فعلاً مطالعه و استقصا کرد، اما بیان علمی است مربوط به ذوق» و پس از اشاره به تعریف علم بیان در نظر قدما که گفته اند:

«علم يعرف به ایراد المعنى الواحد بطرق مختلفه فى الدلالة عليه» میگوید در تعبیر «معنى واحد» چند اشکال هست یکی اینکه اغلب ابواب بیان از آن خارج میشود مانند استعاره و کنایه و تشبیه مفرد، و در این تعریف علم بیان را منحصر به استعاره مرکب و کنایه از نسبت می کنند، و میگوید بیان باید مقدم بر معنای باشد زیرا بیان متوجه تعبیر سخن است و علم معنای از اجزاء صحبت می دارد و تا ترکیب اجزاء جمله معلوم نباشد صحبت از خود اجزا نمی شود زیرا مجاز و استعاره در جمله معلوم میشود مانند شعر سعدی،

جائی که سرو بوستان با پای چوین می چمد ما نیز در رقص آوریم آن سرو سیم اندام را
بعد به طرق مختلف بیان يك معنى و مضمون اشاره کرده و مثال آورده که قبل از سعدی،
خاقانی و جمال الدین عبدالرزاق از نگاه کردن معشوق در آینه بحث کرده اند مثلاً خاقانی گفته:
«ما فتنه بر تو ایم و توفتنه بر آینه - ما را نگاه در تو، ترا اندر آینه» اما سعدی گفته:
«جرم پیگانه چه باشد که تو خود صورت خویش - گرد آینه بینی برود دل ز برت»
و نیز «تو در آینه نظر کن که چه دلبری ولیکن - چو تو خویشتن بینی نظرت به ما نباشد»
و این بحث را دنبال کرده و به مضمین مانند هم که چند شاعر به شعر آورده اند اشاره میکند و بحثی در باره دلالت و انواع آن: (تصن، مطابقه، التزام) کرده و گفته: «قید وضوح الدلالة، تعریف و مقصود را تنگ کرده است، و نقد میکند که این از بیان است که شاعر معنی را به قالب های مختلف می ریزد و ترجمه شعر عربی به فارسی نیز این نوع است و در این باره چند شعر عربی و شعر فارسی ترجمه آن را مثال آورده و بعد گفته است طبق تعریف قدما، تشبیه از مباحث علم بیان خارج شده، در صورتیکه نباید بیان در مجاز و کنایه خلاصه میشود و «فی وضوح الدلالة» باعث تنگ شدن مباحث علم بیان میشود. و پس از بحثی درباره تشبیه و تعاریف آن گفته است که بهترین تعریف این است: «التشبيه هو اخراج الاخفى الى الاظهر» و تشبیه و استعاره را از مارق وصف دانسته و تعریف مذکور را شامل تشبیه و استعاره هر دو میدانند. آنگاه انواع تشبیه را شرح داده و برای تشبیه مرکب شواهدی آورده از جمله شعر منوچهری:

بجسنی هر زمان از میخ برقی که کردی گیتی تاریک روشن
چنان آهنگری کز کوره تنگ به شب بیرون کشد دخننده آهن
که در این تشبیه هیئت ترکیبی جهیدن برق از ابر سیاه و کیفیت حرکت او، به کیفیت حرکت دست آهنگر با آهن تافته ای که در شب تاریک از کوره تنگ بیرون بیآورد، مانند شده است.

و به دنبال این گفته است که امکان دارد هیئت سکون و آرامش و نسبت بین دو چیز در حال توقف، در نظر گرفته شود مانند:

نماز شام نزدیک است و امشب ماه و خورشید را بینم مقابل
ولیکن ماه دارد قصد بیالا فروشد آفتاب از کوه بابل

چنان دو کفه سیمین ترازو که این کفه شود زان کفه مایل
 پس از آن بحث درباره استعاره و تعریف و انواع آن است، و در این جا گفته، اینکه قدما
 استعاره را ابلغ از تشبیه دانسته و نقل الفاظ را در نظر داشته اند درست نیست بلکه باید خصوصیات
 معنوی نیز در نقل لفظ ملاحظه شود. و در این جا بحث کرده که طبق تعریف قدما مجاز مرسل
 و استعاره تفاوت جوهری ندارند زیرا ذاتاً از هم ممتاز نیستند، اما اگر لفظ با خصوصیات
 معنوی آن نقل شود استعاره است و اگر بدون خصوصیات معنوی نقل شود مجاز مرسل است.
 و در این جا نقدی دیگر کرده که اگر استعاره نقل لفظ و مجاز لغوی است، غرض از استعاره
 حاصل نمیشود که گفته اند مبالغه در معنی است و باید گفت استعاره نقل خصوصیات معنی است و
 جز تصرف در نقل معنی چیزی دیگر نیست و در این باره شواهدی ذکر کرده و شرحی داده و
 مراحل بین تشبیه و استعاره را بیان کرده و آنگاه به تقسیم قدما از استعاره پرداخته و به استعاره
 اصلی و تبعی خرده گرفته و گفته استعاره تبعیه را باید از جنس کنایه دانست و این بهتر و سهل تر
 است.

بعد به تقسیم دیگر قدما از استعاره اشاره شده و درباره «مصرحه و بالکنایه» توضیحی
 داده و مثالهایی آورده که از آن جمله، «دست قضا» و «اژدهای به کف» است.

پس از آن گفته است که طبق تعریف قدما، مجاز در جمله، تمثیل است، مانند: (خشت
 بردیا زدن بی حاصل است) و «نامه در نور برق نتوان خواند» و بعضی از اقسام آن که متضمن
 قصه‌ای باشد و مضرب آن را به موردش تشبیه کنند مثل میخوانند، اما در زبان فارسی و نیز در
 استعمال لغویین (مثل دارای معنی عام است و آن جمله و تعبیر سائری است که مشهور شود خواه
 دارای حکایت و واقعه یا مطلب کلی باشد خواه نباشد، دارای مطلب عادی باشد یا نباشد،
 متضمن تشبیه باشد یا نباشد، پس تمثیل یا مثلی که علمای بیان استعمال میکنند مورد خاص دارد
 اشتباه شود.

اما در بسیاری از موارد تشبیه جائز است و استعاره جائز نیست و آن در موردی است که
 تشبیه، مخفی باشد، و استعاره در مواقع ابتدال و منداول بودن تشبیه است و به دنبال این بحث
 اضافه کرده است که استعاره از طریق وصف است ولی مبنای وصف نیست و در شعر هر گاه وصف
 مقتضی و محتاج شده بتوان از استعاره مدد طلبید و در این مورد استعاره سبب توضیح و حسن کلام است،
 و استعاره کار وصف میکند اما کار لغت نمی کند ولی از انواع تکثیر لغت است زیرا در استعاره
 قرینهای می آورند و کم کم وجه نسبت و تشبیه فراموش میشود و قرینه، خود لغت میشود.

بحث وصف و استعاره ادامه یافته و شواهدی از اشعار فارسی ارائه شده و گفته است که
 وصف ساده یا بطریق تشبیه و استعاره گاهی با تخیل آمیخته میشود و اگر چه وصف ساده نیز با
 تخیل همراه است و در این مورد نیز مثالهایی از اشعار فارسی آمده و از جمله این دو شعر

خاقانی است :

تا برآرد یوسفی از چاه شب دلو زین ریمان بنمود صبح
حلقه دیدمستی به پشت آینه حلقه مه م چنان بنمود صبح

که تشبیه اول خوب نیست ولی تشبیه دومی زیبا و فصیح است و اولی تخیل ندارد . و آخرین بحث درس معانی و بیان این است که شاعر یا نویسنده موضوعی یا منظره‌ای را به سه طریق وصف میکند: یکی در نظر گرفتن اجزاء و تعریف به اعتبار اجزاء، دیگر وصف شیئی به اعتبار احوال عارضه بر آن و سوم وصف اشیاء مختلف با هم، که منظره ترکیبی است و بهتر است از حیث زمان و مکان با هم متناسب باشند .

بر رویهم در این درسها که مربوط به معانی و بیان فارسی است، پنجاه و پنج بیت از از شاعران فارسی گوی شاهد آورده شده که بیشتر از سعدی و خاقانی و منوچهری و فردوسی، و چند بیت از دیگر شاعران است .

همچنین نه بیت عربی آورده که بیشتر در قسمت نقل مضمون در عربی و فارسی یا ترجمه عربی به فارسی و مخصوصاً ابیات متنبی و ترجمه آنها از سعدی است مثلاً:

وما كنت من يدخل المشق قلبه ولكن من يبصر جفونك يعشق

که ترجمه اش از سعدی است: «عشق بازی نه طریق حکما بود ولی - چشم بیمار تو دل میبرد از دست حکیم» که شعر سعدی را توضیح داده است: «حکیم به معنی طبیب است و سعدی نگفته من عاشق شدم یا نشدم بلکه گفته است حکما مقامشان بالاتر از این است که عاشق شوند ولی تو با این چشم نزد طبیب روی او عاشق میشود، و نیز حکیم به معنی دانشمند حقیقی و عالم مقام است که عاشق نمیشود و نتیجه گرفته که شعر سعدی از حیث معنی قویتر از شعر متنبی است .

مهمترین بحث این درس مربوط به تشبیه است که قدامان را از علم بیان خارج کرده اند و مخصوصاً تعریف تشبیه که مشارکت امری به امری دیگر بوسیله «کاف» یا مانند آن است نه بطریق استعاره یا تجرید، این تعریف را ناقص دانسته و گفته هر تشبیه از نظر فنی ارزش ندارد مثلاً تشبیه «میز» به «صندلی» که هر دو از چوب ساخته شده اند درست نیست زیرا در اصطلاح فنی، تشبیه نقل يك معنى است از «مشبه به» به «مشبه» و عالی و زیبا ساختن «مشبه» به وسیله «مشبه به» و چون این تعریف در میان طالب علمان مدارس ما شهرت یافته اشخاص کم ذوق مناسبات تشبیه را فراموش کرده و از تشبیه عالی دور شده اند چنانکه قطران گفته:

«شیره باردهمی ز دیده من - ازغم آن دوخوشه انگور» که اشک چشم را به «شیره» و زلف یار را به «خوشه انگور» مانند کرده است.

... شبیه لغوی نه این گونه است با تشبیه
ذوقی تفاوت دارد. پس تعریف قدما از تشبیه ناقص است. این مختصر، اشاره‌ای است به یکی
از درسهای فروزانفر، جزاین، یادداشتهای مربوط به مثنوی قلم فارسی مخصوصاً مثنوی را
پس از دروس دوره دکتری دارم، و همه این یادداشتها یادآور طرز خاص تدریس و کیفیت
بیان و تقریر و ارشاد آن استاد بینظیر است. خاک بر آن بزرگ خوش باد.

« ای دریغا دفتر آرائی قلم افکنده است »

ای جلال‌الدین بیارا خوان که مه‌مان می‌رسد
نور صفا شمع ایوان زیورخوان می‌رسد
خیز ای مهر هنیر روم ای خورشید بلخ
کافتاب روشن ملک خراسان می‌رسد
ای سلیمان دیار عشق بنشین بر سریر
تاصف بن برخیا یار سلیمان می‌رسد
دست گیر ای خضر فرخ‌پی که پیری راه‌دان
خسته پای از طعنه‌های ام غیلان می‌رسد
ساز استقبال کن ای کعبه عشق و امید
جان پر امید و عشقی سوی جانان می‌رسد
جام می لبریز کن تا خط جور از روی مهر
جور دیده دست غم با کام عطشان می‌رسد
ز آرزوی دختر ترسای گیتی گشته باز
اینک اینک کعبه جویان پیر سماع می‌رسد
ای حسام‌الدین حسامی نامه را گویای راز
ای محمد شمس را جویای دیوان می‌رسد
اهل دودی از نژاد کاملان اهل درد
یکه مردی زرتبار هفت مسردان می‌رسد
عاشق دیرین فروزان‌فر به شوق گوی دوست
با دل بیدار و با فر فروزان می‌رسد



ای دریغا دفتر آرایسی قلم افکنده است
کز پس او دفتر آرایسی به پایان می‌رسد
بر ز خون شد دامنم کو آستین افشان گذشت
وقت دستار است و هم روز گریبان می‌رسد
بانگ دردم از نری سوی نریا می‌رود
شیون اندوهم از ایوان به کیوان می‌رسد
تا تو فرمان یلفتی این دعوت من برمن است
کاین فتاده درد را ای کاش فرمان می‌رسد

پیر روشن

دولنهای مغول و تیموری برای آسیانشینان نکبت و بدبختی به‌مراه آوردند و چون مردمی بودند «صحراگرد و خون‌آشام و از تمدن و فرهنگ بویی نبرده بودند» بهرکجا که قدم نهادند، اکشتند و سوختند و از تل و ویرانه‌ها گذشتند. پس از این، وران سیه‌فام از گوشه و کنار سرزمینهایی که مورد تاخت و تاز این اقوام قرار گرفته بود، میهن برستان آزاده از هر قوم و طایفه قیام نمودند و بخونخواهی رخاستند. از آنجمله بودند صوفیان باکدل، رزمنده، اندیشمند که مردم بلا کشیده را علیه خونخواران مغول و تیموری برانگیختند و معرکه‌ای هول در جهان برپا ساختند. در قرن هشتم دزخراسان و کرمان جنبش اصحاب فقر در کسوت انقلاب سربرداران و در خطه مازندران نهضت سادات مرعشی و در کرگان و کرانه‌های ارس فرقه حروفیه و در پسیخان رشت محمود بسیخانی نقّاری و در هرات سید محمد نوربخش و در خوزستان سید محمد آل مشعشع و در عمانی آنروز فرقه بگناشیه و در افغانستان سید علی قندوزی مشهور به پیر بابا و بایزید روشن انصاری و سرانجام در تبریز خاندان صفوی قیام کردند نیت اصلی از این جنبشها راه تذلیل غاصبان مغول و تاتار و زمانی تخفیف اشراف و دولتمندان بود که بخاطر حفظ منافع خویش بردگی آن فوخاصتگان را پذیرا میشدند. اکثر این موفیان رزمجو تعالیم عرفانی را با راه و رسم عیاری و جوانمردی در آمیخته و نخستین سپاه فقر و درویشان جوشن‌ور را پدید آوردند و روابط و خانقاههای قطاب و ابدال مرکز تجمع عاصیان و ناخرسندان شد و برائسر بددلی و کینه دیرینه‌ای که میان فقها و متشرعان از سوئی و اقطاب صوفیه از سوی دیگر برقرار بود، ملابان طرفدار حاکمان وقت شدند و صوفیه جانب مردم را گرفتند. از این پیشوایان و پیروان رزمنده، جنگجو یکی بایزید فرزند عبدالله انصاری است که بقولی به هفت واسطه و بنا بر گفته دیگر به پنج پشت به شیخ سراج‌الدین انصاری به بیست و یک واسطه به ابویوب انصاری از صحابه رسول اکرم میرسد و او

را از قبیله اورمر دانسته مادر بایزید را بنین وآمنه خوانده‌اند و او را دخت محمد امین (حاجی ابابکر جالندری) میدانند. نیای عبدالله و همسرش برادر بودند و در شهر حلبنهر سکونت داشتند. زادگاه پدرش را قندهار دانسته‌اند بایزید در سال ۹۳۱ در حلبنهر از مادر زاده شد. درست یکسال قبل از تأسیس امپراطوری مغول بهمت بآبردربند پیش از آنکه بایزید چهل روزه شود. پدرش راهی کانی گرم از کوهستانهای افغان شد و چون تسلط قوم مغول فزونی گرفت خانواده خویش را به استان بهارو از آنجا به کانی گرم برد. میان عبدالله و همسرش همیشه گفت و شنید بود و همین بگو مگوها آتش جدائی آن دو را دامن زد و سرانجام عبدالله یار خویش را طلاق گفت. بایزید در این ایام هفت ساله بود که سایه مادر از سرش برگرفته شد. او از نامادری خویش رنجها دید و ستمها کشید و از همان زمان بود که حس انتقامجویی در دلش خانه کرد در غفوان شباب بعزت پیگاریهایی که بر او تحمل میکردند، نتوانست به تحصیل خود ادامه دهد ولی هر وقت مجالی می یافت به مطالعه میپرداخت و بیشتر روز را بعبادت و ورع و تزهّد میگذرانید. شانزده ساله بود که به همراه پدر با کاروانی همسفر شد و به بخارا رفت و پس از آن خود نیز چندبار چنین کرد. در همین ایام بخلمت خواجه اسمعیل که درویشی پاکدل و از بستگان او بود رسید و بدستگیری این پیر بود که بر مراتب شریعت و حقیقت و معرفت و قرب و وصلت و سکونت دست یافت. در این احوال بیشتر اوقاتش بذکر خفی میگذشت تا آنکه در سفری باملاسلیمان کالنجری که از اسماعیلیان بود. دیداری کرد و این برخورد سخت بایزید را تحت تأثیر قرار داد در جای خویش به این تصرف روحانی اشاره ای خواهیم کرد. آنگاه بایزید به ممالک هند و ترکستان و شهر سمرقند رفت و در هر یک از این اماکن با علما و دانشمندان و اقطاب صوفیه ملاقات کرد و از خرمن فضل و انفاس قدسیه آنان خوشه ها چید و بهره ها برد و نیز بخلمت ملاپاینده که از دانشمندان زمان خود بود رسید و نزد او تلمذ کرد. و چون به فلسفه و علم دین دل بستگی بسیار داشت در این دو دانش غوری عمیق نمود و خویشتر را براه ایجاد مکتب نوی که بعدها بنام مکتب روشنان خوانده شد آماده ساخت. باید دانست که عنوان روشنان را دوستانه ران بایزید بر او نهادند و دشمنانش او را پیر تاریک می گفتند. روشنان نیز قریه ایست واقع در ۲۷۵۰۰ گزی جنوب گرشک در افغانستان. ولی وجه انتساب پرمعنیش از این روستا نیست.

بایزید سرانجام در ادب و فلسفه دستی یافت. و در همین اوقات بود که به او الهام شد. پیر کامل است و باید از خلق دستگیری کند.

و در این باب در الحان نامه میگوید «لذ حضرت عزت بر پیر دستگیر نسدا رسید یا بایزید ملوک الدنیا مخلوق ولا ینبغی للموحدان یخلم المخلوق لاجل شیئی من الدنیا ، پس ترا باید چون به خانه خود برسی پنج سال بیرون نروی و با خلق آمیزش نکنی، اگر در این پنج سال بکار دنیا مشغول شوی ترا به غضب خود مبتلا

گردانم، آنگاه مینویسد «از حق تعالی ندا رسید که یا بایزید الحال پنجسال گذشت باید که از خانه برآیی و مردمان را بسوی معرفت من دعوت کنی و علم توحید بیاموزانی و طالبان صادق را با من آشنا و یگانه گردانی، و بطوریکه تذکره نویسان یادآور شده‌اند در این زمینه خوابها دید. در یکی از آن رویاها با خضر نبی ملاقات کرد و بگفته خود از کف خضر آب حیات نوشید و جاودانی گشت، بعد از این خواب این واقعه را جشن ساختند و روزه گرفتند. بایزید میگفت اصواتی را از عالم غیب می‌شنوم و از این روی مدعی شد و سرانجام بگفته خویش از هشت مرتبه روحانی گذشت و پیری کامل شد (روشنائی) بیشتر ایام را بذکر خفی میگذرانید تا آنکه در چهل و یکسالگی نوایی شنید که به او گفت نباید وضوی شرعی را انجام دهی و بجای نماز مومنین نماز انبیاء را بخواند (حالنامه ص ۹۴) و از این زمان به نشر آراء و عقاید خویش و دعوت مردم پرداخت

تعالیم بایزید و منشاء آن

قبلا باید یادآور شد که در جهان بینی پیرروشان تضاد آشکاری میان راسیونالیسم و ابراسیونالیسم دیده میشود. یعنی در عین اینکه وی مرتاضان را می‌پسندد و جهان را خوار دانسته و سرای باقی را معتبر می‌شمرد و روح را جاودانی میداند. شیوه مبارزه و دعوت به عمل و تبلیغ را جهت اقامه حق و بسط عدل در این دنیا لازم میداند و بیرون خود را به قیام علیه جائران میخواند تعالیم بایزید در این چند سخن مختصر میشود. خداشناسی عرفان و این در صورتی میسر میگردد که سالک پیروی کامل از پیر واصل کند. زیرا پیر کامل صاحب شریعت و حقیقت و طریقت است و هم اوست که معارفه و قرب و وصل و وحدت و سکون را یافته و کاشف اسرار است و تخلق به اخلاق الهی دارد و در این باره گوید «من اعرض عن طاعة الشيخ الكامل و يدخل فی طاعة الناقص یذهب عن الايمان والاسلام ص ۲۳۷ حالنامه. و نیز گوید «لادین لمن لاشیخ له،» حالنامه. مولانا جلال الدین مولوی در این باره کلامی لطیف دارد:

رو بجو یار خدایی را نسو زود چون چنان کردی خدا یارتو بود
نزد بایزید چنین بیری و اطاعت از وی به همه فرض است و پیروی از چنین قطبی را متابعت از پیامبر بل خدا میداند و خود را چنین بیری معرفی میکند و بر مریدان فرض می‌شمرد که او را اطاعت کنند و بدستگیرش از مراحل مختلف سلوک گذشته به درجه توحید رسند و در حالنامه در این باب میگوید «از حضرت عزت ندا رسید که یا بایزید اگر طالب صادق بیاید پیش تو و طالب این حال از تو برآستی کند، پس او را از این حال واقف گردان تا از این یک چراغ، چراغهای بسیار افروخته شود و نور در ترازید گردد» و نیز در خیرالبیان اثر نامدار خود میگوید «مردم عوام بیمارند و پیر کامل طبیب ایشان است» و از این رو خود را طبیب دردمندان میداند، بایزید در صراط التوحید مراحل سلوک را هشت مرحله میداند شریعت، طریقت، حقیقت، معرفت، قربت، وصلت، وحدت و سکونت خود

را مسکین میخواند و گوید رسول اکرم فرمود اللهم احینی مسکینا و امتنی مسکینا و احشرنی فی زمرۃ المساکین» بایزید برای مبتدیان توبه را لازم میدانند و عزلت و گوشه نشینی و در حجرات ساکن شدن و ذکر خفی گفتن را واجب میانکار دارند . انجام دادن چله یکبار در سال و تفکر روحانی را ضرور میدانند

بمصادق «خداالغایات و اتراکالمبادی» مبتدیان چون بمرحله نهائی و اصل میشدند از فرائض شریعت خویشستن را آزاده میانگاشتند (تذکره آخوند)
بایزید مسلمانی را در کلمه شهادت گفتن و برآستی کلمه توحید را فهم کردن میدانست و آنرا فعل شریعت میخواند و نیز تسبیح و تهلیل گفتن و پیوسته بذکر اشتغال داشتن و دل را از وسوسه نگاه داشتن را فعل طریقت مینامید و روزه ماه رمضان و دوری از خور و خواب را هم فعل شریعت میخواند و اندام از بند باز داشتن را فعل طریقت میگفت. زکوة مال دادن و عشر پرداختن را فعل شریعت مینامید. دستگیری از درماندگان را فعل طریقت میخواند. طواف خانه خدا را فعل شریعت میانگاشت و با نفس جهاد نمودن و طاعت فریشتگان کردن را فعل طریقت میدانست . پیوسته بیاد خدا بودن و بجز او بجیزی نیندیشیدن و نظر به کمال دوست نمودن را فعل حقیقت میخواند و ذات حق را بچشم دل دیدن و به نور عقل او را یافتن و به کسی آزار نرسانیدن را فعل معرفت میدانست و ترک وجود اختیار کردن و کارهای بهشتی نمودن و پرهیز از فضول نمودن و با وصل فهم را دلیل قراردادن فعل وصلت میدانست. خود را فانی مطلق ساختن و باقی مطلق بودن و از شر حذر کردن را فعل توحید میدانست و مسکن و ساکن شدن و صفت حق مطلق گرفتن و از وصف خویش حذر کردن را فعل سکونت میانگاشت و معتقد بود که از سکونت برتر مقام نیست. قربت و وصلت و وحدت و سکونت اصطلاحاتی است خاص پیر روشن بایزید که این مراتب را ذوق شریعت و طریقت و معرفت میشمرد .

بایزید در نماز جهت را از میان برداشت و میگفت غسل را به آب نیاز نیست و نیز میگفت هر که خدا را شناسد آدمی نیست و اگر نماز گزار و نیکوکار است حکم چهار پایان را دارد «اولئك کالانعام بل هم اضل» و هم میگفت هر کس خود را شناسد حیات ابدی ندارد و مرده است و مال چنین میتی بر زندگان مباح است . و حکم به قتل ندادن میکرد. او به هر کس میرسید بجای پرسشی از حال از ایمان و ذکر و فکر و محبت و معرفت او سؤال میکرد. آنگاه از تن و جان . و آنچه در تعالیم وی بیشتر موزد اعتنا است. مسأله وحدت وجود و بقای پس از مرگ و مهدی گری والوهیت است.

درباره وحدت وجود باید گفت که اندیشه و تصور وحدت وجود بانتهایسم در عرفان یعنی اینکه همه جهان را گوهری یگانه انگارند و گویند داستان هستی همان افسانه سیر و حرکت این ماده واحد است گاه در گذرگاه نزولی آن که منجر به پیدایش جهان فاسوتی میگردد و از زمانی در سیر صعودی اش که به تکامل و

تعالی انسان و وصل و اتصالش به مبدأ لاهوتی منجر میشود. از اینجهت خدا و آفریننده‌ای بیرون از این جهان که بر کرسی عرش اعلیٰ به نشیند و بر ماسوا فرمان راند در میان نیست. بلکه باید ویرا مستحیل در ذات وجود شمرد او در همه چیز و همه جا هست.

قبول و پذیرش جوهر واحد برای سراسر وجود بناچار تصور تبدیل و تکامل عناصر و اجزاء وجود و حرکت جوهری را در ذهن عرفا رسوخ داد و برای آنکه روشن شود چگونه جهان از گوهری یگانه پدید آمده و چگونه بار دیگر به آن منشأ و مبدأ نخستین باز میگردد. نتایج سودمندی در باب تکامل ماده و نقش مرگ که چون گذاری از مرحله‌ای سافل بادی اعلاست گرفته شده است در عرفان وحدت وجودی خدا را گوهری برتر و بالاتر از این جهان و مستقل و غیرممازج میداند. زیرا عرفان میگوید خداوند داخل اشیاء است نه با امتزاج و خارج از اشیاء است نه به بینونت و جدائی عرفان جهان را خوارمایه میداند و ماده را زشت و اهریمنی میانگارد و زندگی این جهان را ناچیز و مرگ را پلی برای وصول به معشوق تصور میکند. اما عرفان وحدت وجودی اختلاف میان مذاهب را صوری میانگارد و قانون عشق را قانون عالم و وظیفه خاص انسان میدارند.

هرچه گویم عشق را شرح و بیان	چون بعشق آیم خجل باشم از آن
گرچه تفسیر زبان روشنگر است	لیک عشق بی زبان روشن تر است
چون قلم اندر نوشتن میشتافت	چون بعشق آمد قلم بر خود شکافت
عقل در شرحش چو خردر گل بخت	شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
آفتاب آمد دلیل آفتاب	گر دلالت باید از وی رو متاب

بد نیست گفته‌اید که افکار عرفانی وحدت وجودی مقتبس از مکتب گنوستیک است. گنوستیسیسم از لحاظ زمان به تاریخ پیدایش مکتب نو افلاطونی نزدیک است و لغت GNOS بمعنی معرفت اصلی عالم و عشق به آنست چون نیمخراهم سخن بدرازا کشد در توضیح گنوستیسیسم بهمین اندازه بسنده میکنم و خواستاران را به کتب معتبری که در این باب به تفصیل شرح و بسط کرده‌اند مراجعه میدهم.

مهدویت بایزید

اشاره کردیم که بایزید روشن با سلیمان کالنجری اسماعیلی ملاقات کرد و از محضر او استفادتها برد و آراء و عقاید سلیمان در او سخت مؤثر افتاد. این نیز روشن است که اسمعیلیه به اصل ظهور مهدی تکیه میکردند و مستند آنها حدیث نبوی است که فرمود «لویقی من الدنیا یوم واحد یطول الله ذلک الیوم حتی یرج من اهل بیتی رجلا یملاء الارض عدلا و قسط کما ملات ظلما و جورا». که اگر از پایان جهان روزی ماند از خاندان من مردی پدید آید که عدالت و داد را در عالم بجای ظلم و ستم گسترش خواهد داد. و نیز نوشته‌اند که بایزید تحت تأثیر عقاید حروفیه بود. این فرقه میرانشاه فرزند تیمور را دجال زمان

میانگاشتند و میگفتند پس از مرگ او نوبت ظهور موعود است که صاحب السیف خوانده میشود و جهان را پر از عدل و داد خواهد کرد و فضل الله خود را قائم موعود میخواند. بایزید به تبعیت از او خویشتن را قائم به سیف دانسته و منجی قوم افغان میانگاشت. و نیز نظر به اصل وحدت وجود که خداوند را در ذات عالم منتشر و در همه چیز متجلی میدیدند قائل بامکان مظهریت خود شد و در حقیقت نوعی الوهیت برای خویش تصور کرد. این اندیشه تجسم خداوند در وجود يك مظهر نجات بخش که در میان دیگر اصحاب فرق از قبیل سید محمد نور بخش و سید محمد آل مشعشع نیز دیده میشود و بصورت مهدویت در میان ایشان بروز کرده است. فکری است دیرینه که در کیش هندویی و یشتنواواتارا نام داشت این واژه سانسکریت است و بمعنی ظهور و رجعت است. هندوان میانگاشتند که خدا بصورت راما یا کریشنیا ظاهر میشود.

دور نیست همانطور که آخوند در ویزه در تذکره خویش اشاره کرده است و معنفد است که بایزید با جوکی ها روابط نزدیک داشت و آراء ایشان را در مساله ناسخ و دیگر موضوعات فرا گرفت و پذیرفت در این قسمت هم از آن عقاید متأثر شده باشد.

اما درباره اتحاد فلسفه و دین که مورد اعتنای پیروشان است باید گفت که اسماعیلیه نخستین کسانی بودند که فلسفه و دین را مکمل یکدیگر میشمردند و فلاسفه بزرگ از قبیل افلاطون و ارسطو را همانند انبیاء میدانستند و میگفتند سیاست عامه از آن پیمبران است و حکمت خاصه از آن فلاسفه و در این اندیشه نیز بایزید بی شک متأثر از افکار ایشان است.

مساله مرگ

فناي آدمی در این ساحت حیات همچون مشکلی لاینحل همیشه چهره نموده و توجه بسیاری از متفکران را بخود معطوف داشته است. خطیب و فیلسوف ارزنده رومی سیسرون در رساله ای بنام بیزازی از مرگ گفتگویی شیرین میان استاد Masister و شاگرد Auditor دارد در این مباحثه فیلسوف نامدار نظر خود را مبنی بر اینکه خوشبختی انسان در جهانی که سایه مخوف نیستی بر آن گسترده شده امکان پذیر نیست و مرگ شر محض است.

اگر مرگ داد است بیداد چیست زداد این همه بانگ و فریاد چیست
خیام و مولوی نیز بر این عقیده بوده اند. مولانا مرگ را همانند حالتی برای اثبات مرحله برتر میداند و نفس خلاق و آفریننده مرگ را چنین توجیه میکند.
هستی انسان شد از مرگ نبات راست آمد اقلونی یا ثقات
چون چنین بردیست ما را بعد مات راست آمد ان فی قتل حیات
نظر پیروشان هم درباره هستی جاودانی خویش و اینکه جهت توجیه آن روایی را بیان میدارد و میگوید از کف خضر آب حیات نوشیدم و جاودانیم کما بیش ناظر بر چنین تعبیر است.

بایزید روشن انصاری نه تنها يك عارف پاکدل و پیرکامل بود بلکه صوفی رزمنده‌ای بود که در دورهٔ بابر نهضتی علیه مغولان برانگیخت و مسلک خویش را بر اصول اجتماعی و سیاسی پایه نهاد. او پس از آنکه از طریق تصوف و عرفان اغلب قبایل خلیل - مهمند - داودزی - کاکایانی - یوسفزی - طووس و صافی و بنگش و اورکزی و تیراهی و آفریدن را بسوی خود خواند، برخلاف تسلط غاصبانه مغولان اعلان جهاد ملی داد و به پیروان خود گفت که از مغولان دوری گزینند و آمیزش با آنان را منع کرد و روح مخالفت با آنانرا در بیکر قبائل افغانی دمید. بایزید تنها نمیخواست که کوهسار پشتو را از تسلط غاصبانه شاهان بیگانه برهاند بلکه اراده داشت که برهند نیز دست یابد و عظمت دیرین افغان را احیاء کند بر اثر این فعالیتها حاکم کابل میرزا محمد حکیم برادر اکبر او را توقیف کرد وقاضی خان داور کابل ویرا مورد بازجویی قرار داد.

در محاکمه پیرقاضی خان از او پرسید «شیخ مردمان میگویند که تو خود را مهدی میخوانی این سخن راست است یا دروغ» بایزید گفت «دروغ میگویند من میگویم که هادیام راه رسول علیه السلام را می‌نمایم و علم النبی میدانم و مریدان را به طریق توحید هدایت میکنم و از ضلالت و جهل و شرک باز میگردانم و حاسدان از روی حسد بجای هادی مهدی و بجای ولی نبی میگویند» قاضی خان باز پرسید «شنیده میشود که میگوی که بر من وحی می‌آید» بایزید در پاسخ گفت «غلط میگویند من می‌فرمایم که بر من الهام میشود و ندای غیب میشنوم» قاضی خان پرسید «در میان الهام و وسوسه و میان ندای رحمانی و شیطانی چگونه فرق و تمیز می‌نمایی» بایزید در جواب گفت «تمیز میان الهام و وسوسه و میان ندای رحمانی و شیطانی از دلیل آیت و حدیث و اقوال مشایخ میکنم هرند و الهام که موافق آیت و اقوال مشایخ باشد آنرا ندای رحمانی و الهام میشناسم و آنکه موافق آیت و حدیث نبوی نبود آنرا وسوسه و ندای شیطانی میدانم با عوذ بالله من الشیطان الرجیم رد میکنم» قاضی خان باز پرسید «مردمان میگویند که میفرمایی که بر من از روی وحی کتاب نازل شده و آن چهل سیپاره است» بایزید جواب گفت «آنچه مدعیان میگویند خلاف است. زیرا که من گفتم حق تعالی از روی الهام بردل من کتاب نزول فرموده است نسام آن خیرالبیان است. چهل بیان در آن مذکور است. چنانچه غوثیه بر غوث اعظم از روی الهام نزول شده، اما عوام الناس فرق میان وحی و الهام نمیتوانند کرد. لاجرم نام وحی میگیرند و حاسدان از روی حسد سخن باز میگردانند، بجای الهام وحی میگویند» و با این تدبیر از مهلکه‌ای هول رهایی یافت و به کمک یکی از داعیان خویش دعوت خود را در قبیله مهمندزی از سر گرفت و بیاری افراد این عشیره بود که کارش گردان شد و مبلغان خویش به اطراف فرستاد حتی

مبلفی نزد اکبر شاه روانه ساخت و دیگری نزد میرزا سلیمان بدخشانی روانه کرد و به خدمت سید علی ترمذی مرشد آخوند در دیزه (حریف تندتازدی) نیز مبلفی گسیل داشت و پس از این به جنگ و ستیز مبادرت جست و علت این بلاشهای بی‌امان او در کتاب حالنامه آمده است.

بایزید سرانجام در جنگ با محسن‌خان غازی در تور راغه شکست سختی خورد و برهنه پا به کوهستان فرار کرد. گویند در کالاپایی از شدت خستگی و تشنگی جهانرا بدزود گفت و او را در هشت نگر دفن کردند. معروف است چون برخی از گوجرها به مزارش بی‌حرمتی میکردند پسر و خلیفه او شیخ عمر جنازه پدر را از گور در آورد و همیشه برابر خویش داشت تا اینکه در اثناء جنگی جنازه برود سند افتاد. آنرا از آب رود برگرفتند و در بهت‌پور دفن کردند. این ناحیه با کانی‌گرم سه روز مسافت دارد. مرگش را در ۹۸۸ تخمین زده‌اند جمعی هم گور او را در اشنفر دانسته و سال مرگش را ۹۹۱ ضبط کرده‌اند.

فرزندان وی را شیخ‌عمر انورالدین - خیرالدین - کمال‌الدین - جلال‌الدین و کمال خاتون نوشته‌اند.

بعد از او جلال‌الدین در چهارده سالگی برمسند ریاست نشست و او معاصر با اکبر است خانواده بایزید مدت یک قرن در صفحات پشتو و نخواه و هند مصدر کارهای مهمی بودند و تا حوالی ۱۰۶۰ هم شهرت بسیار داشتند.

آثار بایزید و روشان

۱- خیرالبیان از این اثر که به چهار زبان عربی - فارسی - هندی و پشتو نگاشته آمده است مجلداتی در دست است. بایزید آنرا خطاباً از حق تعالی بخود میداند و صحیفه الهی‌اش میخواند. در این کتاب پیروشان آیات قرآنی را ذکر میکند و احادیث مربوط بدان را جای‌بجای می‌آورد و در نشان دادن صحت و سقم احادیث اقوال محدثان معتبر را محترم می‌شمرد. احادیثی که پیرو در این اثر وضع کرده احادیث قدسی خوانده شده است و مدعی است که جمله آن بدو الهام شده است آخوند دردیزه در عربی این کتاب را آشفنه و ضعیف میداند و مدعی است که با قواعد صرف و نحو عربی منطبق نیست. معروفست که بایزید این رساله را نزد مریدان و اعضای خانواده خویش میخوانده و شرح میکرده است.

خیرالبیان چهل باب است و پیر همیشه میگفت که این اربعین بدو الهام شده است آخوند دردیزه در تذکره می‌نویسد: قسمتی از این کتاب بدست ملا ارزانی خویشگی قصوری نوشته شده و ویرا یکی از خلیفه‌های پیر میداند. بایزید بهنگام مرگ بمریدان خویش گفت که «آنچه بمن الهام شده بی‌کم و کاست در این کتاب آمده و در آن خواهید یافت» و در مطاوی آن کوشیده است فلسفه وحدت وجود را اثبات کند. متأسفانه از این اثر نسخه صحیحی موجود

نیست مگر نسخه‌ای که در ۱۰۶۱ استنساخ شده و اینک بهمت دانشمندان ادبیات کابل بزیور طبع آراسته گردیده است. به نقل از مولف تذکرةالابرار ص ۲۹۳- بایزید میگوید که خیرالبیان بروفق مدعای من از جانب الله تعالی نزول یافته و مؤلف دبستان مذاهب هم در این باره مینویسد «خیرالبیان خطایی است از حق تعالی برحضرت بایزید و آنرا صحیفه الهی دانند». و در حالنامه آمده است «چون دودسر بر پیر دستگیر غالب شد وقت وصال رسید یاران پرسیدندش که وقت نازک رسیده است پیر دستگیر چیزی بفرماید - آخر پیر دستگیر قدس سره فرمود که آنچه حق تعالی بردل من الهام کرده است من در خیرالبیان نوشتم و بدان هیچ بخل نکردم برنبی و وارث نبی امر است بلغ ما انزل الیک». و نیز در آغاز خیرالبیان آمده است که یا بایزید نوشتن حروفها برتست و نمودن و آزمون نامهای حروف برمن است بنویس بفرمان من بهمانند حروفهای قرآن و بنه بر بعضی حروفها نقطه یا جزم یا دیگر نشان برای آنکه حروفها بشانمند آدمیان - بعض حروفها چهار چهار بنویس. بایزید - تویی دانا من نمیدانم به جز حروفهای قرآن یا سبحان.

- یا بایزید بنویس برآغاز کتاب به بزرگی و به درستی حروفها بسم الله تمام من گم نمیکم مزد آن کسان که می نویسند باز خراب میکنند یک حرف یا نقطه - باز مینویسند برای درست شدن بیان خیرالبیان تدوین و حواشی حافظ محمد عبدالقدوس قاسمی ناشر مولانا عبدالقادر.

برخی از دانشمندان خیرالبیان را سخنی منظوم در بحر رمل مسدس مقصور دانسته اند ولی پذیرش این نکته کمی مشکل بنظر میرسد. آنچه مسلم است نثر این نوشته یکدست نیست جای بجای به اسجاع و سخن مصنوع برمیخوریم که در آن سجع متوازی بیش از سایر انواع سجع (مطرف، متوازن) آمده است و این بیشتر از آن جهت است که میخواستند کلامش نفوذ بیشتری یابد از این روی این روش را در نگاشتن پذیرفته است و یا خواسته در کلام خدا که دارای فواصل است تبعیت کند.

۲- مقصود المؤمنین - این کتاب به عربی است و فقط دو نسخه از آن موجود است بایزید در آن عقاید فوکه روشانیه را شرح داده است. نسخه اول که بین السطورین ترجمه فارسی دارد در ۱۲۲۴ هجری استنساخ شده است و نسخه دیگر در آصفیه است که دو سال بعد از این تاریخ یعنی ۱۲۲۶ استنساخ شده. بایزید این کتاب را بنا بر خواهش فرزندش عمر تحریر کرده است و همه جا از وی به «پسر عزیز من» خطاب رفته است. این کتاب ۲۱ باب دارد. سیزده باب اول آن که بیش از نصف کتاب را در برگرفته است در باب وعظ - نصیحت - عقل - ایمان - خوف - رجاء - نفس - شیطان - قلب - روح - دنیا - عقبی آخرت - توکل به خدا - توبه و قناعت بحث شده است و هشت باب دیگر راجع به مراحل از شریعت تا سکون است.

۳- صراط‌التوحید (عربی و فارسی) قسمتی از این کتاب در شرح حال اوست و در باب مراحل است که پیر در سفر روحانی خویش پیموده است تا رساله‌ای که برای شاهان نوشته شده و اندرزی در آن مسطور است که برای شاهزادگان است. بایزید در صراط‌التوحید مراحل مختلف ریاضت را که برای صعود روح آسمی ضرور است شریعت - طریقت - حقیقت - معرفت - قربت - وصلت - وحدت و سکونت میداند.

او معتقد است برای این صعود روحانی متابعت پیرکامل ضرور است و اصرار می‌ورزد که سالک باید بدست پیرکامل توبه کند و استعداد و اخلاص را لازمه صعود روحانی میداند. بایزید نسخه‌ای از این کتاب را برای اکبرشاه فرستاد تاریخ تدوین آنرا ۹۷۸ هجری دانسته‌اند.

۴- فخرالطالبین رساله‌ایست که بایزید آنرا برای میرزا سلیمان بدخشان فرستاده است. از این کتاب نسخه صحیحی موجود نیست گویا بایزید این اثر را خطاب به پادشاهان معاصر خویش نوشته و برای تبلیغ مرام خود برای هر یک از ایشان نسخه‌ای از آنرا فرستاده است.

۵- مکتوبات و رسم‌الخط پشتو و واجیداشلوک (که اشعار است به عروض هندی سروده شده است).

۶- حالنامه - این اثر فارسی است و متضمن شرح زندگانی اوست. این کتاب بوسیله علی محمد مخلص پسر ابابکر قندهاری که از خلفای بایزید بود تصحیح و شرح شده است. یک نسخه از این کتاب در علیگر در کتابخانه سبحان‌اله موجود است و دانشگاه پنجاب هم از این نسخه برای خود نسخه‌ای استنساخ کرده است. برطبق روایت حالنامه بایزید نخستین شاعری بود که در زبان پشتو قصیده و غزل و رباعی و مقطعات و مثنوی ساخت. اگرچه پیش از وی شاعران افغانی بدین زبان در اکثر قالبهای شعری مقاصد خویش را بیان داشته بودند ولی فضل تقدم از لحاظ ارزش ادبی خاص بایزید است و او را را بدیگران نمود و شاعران دیگر که پس از وی آمدند طریقه او را استقبال کردند. او برای خط پشتو نیز رسم‌الخطی وضع کرد. بایزید در اصلاح موسیقی افغان نیز سهمی دارد. زیرا براهمنائی او موسیقی‌دانان سر درسلوک را ساخته و هم این آهنگ در هر دو چهار برده و پنج پرده تدوین شد و باشارات او آهنگهای نظامی برای میدان نبرد و نیز مقام شهادت ساختند. پس از بایزید اولاد و احفاد وی تا ۱۰۶۰ درخطة افغانستان و هند سالاری و کیایی داشتند و به شیوه نیای خویش باحکام مغول در جنگ و ستیز بودند. و نام ایشان را محمد بایزید درویشی داد، مودود، دولت، یوسف، ارزانی نهشته‌اند. هنوز هم در میان قبائل بنگش و در تیراک گومات بیروان این میر روشن دل رزمنده کم و بیش دیده میشوند.

در خاتمه جهت مزید فایده دودمان بایزید روشن و شجره نسب ویرا در اینجا می‌آوریم.

دود سلسله با شيخ دود سلسله

شيخ ابراهيم
شيخ سراج الدين
شيخ محمود

زيد آقا محمد اسمن با سيد (مالا شيخان)

عبد الرحيم شيخ ابراهيم
عبد الرحيم شيخ محمد

فاهي عبد الله

ماز - جي سين بيت محمد امير

با سيد روحان

آز بطن شيخه لودي

خد ايداد
خواجها محميد

سيد الدين كمال خاتون كمال خاتون شيخ عمر

كمال الدين
بيتر داد

روح شطرا

جلال اندرس

جلال خاتون

احداد

محمد زمان

كریم داد

مباداد

المهاد

جلال داداد

علاش خانم

عبد القادر

احداد

اسد الله الميام الله

صاحبداد

عبد الواحد

عبد الرحيم

خلو خان

اين شجره از ديستان مذاهب ، و تشكر بالا برار و ديوان قلعي دولت شاهر يستو ، و منتخب التاريخ و مخزن ذر و بزه ، و آثار الامراء منتخب الباب و باد نامه و ترك جها تخير و عمل صالح و اقباليه تكميل شده است .

ماخذ این مقاله

- ۱- مآثر الامراء.
- ۲- حالنامه به تصحیح علی محمد مخلص قندهاری.
- ۳- صراط التوحید تصحیح عبدالشکور - پیشاور ۱۹۵۲.
- ۴- تذکرة الابرار و الاشرار فهرست زیو.
- ۵- خیرالبیان ترتیب و تدوین و حواشی حافظ محمد عبدالقدوس قاسمی
ناشر مولانا عبدالقادر
- ۶- دبستان مذاهب (تعلیم نهم).
- ۷- خیرالبیان بایزیدروشان ناشر دانشکده ادبیات و علوم انسانی کابل ۱۳۵۳.
- ۸- دائرة المعارف اسلامی مقاله بایزید انصاری.
- ۹- مجله پشتو ج اول شماره ۱ و ۳ و ج ۲ شماره ۲۰ مقاله محمد عبدالقدوس.
- ۱۰- تاریخ افغانستان در عصر گورکانی هند تألیف عبدالحی حبیبی از
نشریات انجمن تاریخ.
- ۱۱- شعر بایزید نوشته پوهاند عبدالشکور رشاد.
- ۱۲- بایزید روشن نوشته قیام الدین خادم.
- ۱۳- دیوان دولت خلیفه بایزید به تصحیح عبدالشکور رشاد .
- ۱۴- نهضت ملی روشن تألیف اسلانوف ترجمه محمد اکبر معتمد.

دکتر تقی تفضلی

دانشکده الهیات و معارف اسلامی

ابن العربی

ابن العربی محی الدین (۱) ابو عبدالله محمد علی بن محمد بن العربی الحاتمی الطائی که بنام شیخ الاکبر معروف است در سال ۵۶۰ هجری متولد شده و در سال ۶۳۸ هجری وفات یافته است (سال ۱۲۴۰ و ۱۱۶۵ میلادی).

او یکی از بزرگترین متصرفه اسلامی است. معمولاً برای اینکه نام او با «ابن العربی ابوبکر» اشتباه نشود بعضی به غلط او را «ابن عربی» (۲) بدون حرف تعریف خوانده‌اند و در ترکیه اغلب او را «محی الدین عربی» می‌خوانند بعضی از منابع (از جمله الکتبی - فوات الوفيات - قاهره چاپ ۱۹۵۱ جلد دوم صفحه ۴۸۷) به ابن العربی کنیه ابوبکر نسبت داده‌اند در صورتی که ابن العربی در یادداشت‌هایی که خودش نوشته و به خط او باقی مانده است خود را فقط ابو عبدالله نامیده است.

۱- شرح حال ابن العربی (این مقاله) از دائرة المعارف اسلام جلد سوم چاپ جدید ۱۹۷۱ نازیس (صفحات ۷۲۹ - ۷۳۰ - ۷۳۱ - ۷۳۲ - ۷۳۳) ترجمه شده است.

Encyclopédie de L'Islam (Nouvelle édition 1971)
Tome III Paris Maisonneuve.

۲- کسانی که محی الدین را ابن عربی بدون حرف تعریف خوانده‌اند باین دلیل است که با احتمال قوی اسم پدر یا یکی از اجداد محی الدین عربی بوده است مثل ابن مکی بدون الف و لام و ابن عربیه. کتاب الاعلام زرکلی نیز چنین می‌نویسد ابن العربی القاضی محمد بن عبدالله وفات ۵۴۳ و ابن عربی محی الدین وفات ۶۳۸.

ابن العربی در ۲۷ رمضان ۵۶۰ هجری (هفتم اوت ۱۱۶۵ میلادی) در شهر موریسیه (اسپانی) بدنیا آمد (رجوع شود به یادداشت‌های صدرالدین قرنیوی که A. Ates T.V. (n.SI (16) 1955 PL25 انتشار یافته است. خانواده ابن العربی خود را از اعقاب حاتم الطائی می‌دانستند بین اقوام نزدیک ابن العربی صوفیان متعدد وجود داشتند وقتی او بسن هشت سالگی رسید پدرش در شهر سویل (اسپانی) مستقر گردید در آن شهر ابن العربی تحصیلات واقعی خود را آغاز کرد. ظاهراً از همان اوان جوانی و بلوغ ابن العربی در دستگاه امراء و حکام مختلف به عنوان «کاتب» به خدمت مشغول گردید (المقری (۱) - نفع الطیب جلد اول صفحه ۵۶۸) کمی بعد در همان عنوان جوانی در جریان یک بیماری در عالم خواب و رویا به او الهاماتی شد (فتوحات جلد چهارم ۵۵۲) و در نتیجه آن الهام ابن العربی زندگی خود را عوض کرد و تغییر داد سالهای گذشته عمرش در نظرش چون دوران «جاهلیت» جلوه کرد (فتوحات جلد اول صفحه ۲۰۷) این تغییر فکر و تغییر زندگی بقدری صادقانه بود که ابن‌الرشد فیلسوف معروف را که از دوستان پدرش بود و در آن ایام قاضی شهر سویل بود (فتوحات جلد اول صفحه ۱۷۰) سخت تحت تأثیر قرار داد.

اگرچه ابن العربی مدعی است که دریافت «معرفت» بدون واسطه به او الهام شده است معبداً در آثارش از مشایخ متعدد که مشتاق مصاحبت آنها بوده و خدمت آنان را به عهده داشته است نام می‌برد بخصوص به ابوجعفر العریانی اظهار اشتیاق بیشتر می‌کند (روح القدس - کتاب شماره هشت زیر ورق ۴۱ و فتوحات جلد سوم صفحه ۵۸۹ و ۵۹۶ و کتب دیگر) مشایخ دیگری که ابن العربی در آثارش از آنها یاد می‌کند عبارتند از ابویعقوب القیسی شاگرد ابومیدان (روح القدس ورق ۴۳) و صالح الملبوی استاد متبحر در پیش‌بینی آینده و ابوالحجاج یوسف و دیگر مشایخ (روح القدس ورق ۴۶ و ۷۳) و دوزن به نام فاطمه بنت المثنی و شمس ام‌الفقراء.

اگرچه ابن العربی ابومیدان (متوفی ۵۸۸ هجری ۱۱۹۳ میلادی) را شیخ خود می‌خواند ولی هرگز شخصاً با او تماس مستقیم نداشته است (روح القدس ورق ۶۶).

ابن العربی ده سالی را در شهرهای مختلف اسپانی و آفریقای شمالی با این مشایخ و استادان بسربرد ولی تا سال ۵۹۰ هجری ۱۱۹۴ میلادی ارتسباط و وابستگی او با سویل ادامه داشت در جریان این سال که ابن العربی سی ساله بود برای ملاقات شخصی به نام «عبدالعزیز المهدوی» سفری به تونس رفت

۱- منظورالشیخ احمد بن محمد المقری، التلمسانی المالکی الاشعری متولد

۹۸۶ هجری است (بروکلن ۲ ص ۳۸۱) (م).

(روح القدس ورق ۳۳) و سال بعد به فاس (آفریقای شمالی) مسافرت کرد و در آنجا در سال ۵۹۴ هجری ۱۱۹۸ میلادی کتاب الاسراء (کتاب شماره ۳ زیر را نوشت در سال ۵۹۵ هجری ۱۱۹۹ میلادی ابن العربی در قرطبه اسپانی) بود و در مراسم تشییع جنازه و بخاک سپردن ابن الرشید شرکت کرد سپس به شهر آلمریا (بندری در آنندالوزی جنوب اسپانی) رفت و در آنجا کتاب «واقع النجوم» (کتاب شماره ۷ زیر) را نوشت (نفع الطیب جلد اول صفحه ۵۷۶).

در سال ۵۹۸ هجری ۱۲۰۲ میلادی به تونس برگشت سپس از راه قاهره و اورشلیم به مکه رفت و مراسم حج را بجا آورد و کعبه را زیارت کرد (روح-القدس ورق ۶۳) زیارت کعبه او را سخت متاثر ساخت. دیوار کعبه برای او نقطه ربط و واسطه بین دنیای نامرئی (غیب) و دنیای مرئی (شهود) گردید. مدت دو سال در مکه مجاور شد. در این ایام اغلب اوقات کعبه را طواف می کرد. کتاب می خواند و به تفکر می پرداخت و در عالم خواب و رویا بدریافت الهامات عرفانی نایل می گردید و در همانجا بود که کتاب تاج الرسائل (کتاب شماره ۶ زیر) و روح القدس (کتاب شماره ۸ زیر) را پرشته تحریر درآورد و در همانجا در سال ۵۹۸ هجری ۱۲۰۲ میلادی کتاب عظیم فتوحات مکیه (کتاب شماره ۱ زیر) خود را آغاز کرد و یاز در همانجا بود که اشعار خود را که در دیوانی به نام ترجمان الاشواق (کتاب شماره ۱۳) جمع آوری کرده بود به عین الشمس نظام دختر مردی اصفهانی که او نیز مجاور مکه بود نثار کرد در سال ۶۰۰ هجری ۱۲۰۴ میلادی ابن العربی در مکه به تعدادی از زائرین ترکیه که از شهرهای قونیه و ملاطیا آمده بودند و مجیدالدین اسحق پدر صدرالدین قونیوی که در آن ایام در سوریه زندگی می کرد و راهنمای آنان بود برخورد - وقتی این قافله زائرین مکه را ترک می کردند و عازم مراجعت شدند ابن العربی با آنان همراه شد این قافله از راه بغداد و موصل که چند ماهی در آنجا ماند قبل از ذوالقعدة ۶۰۱ هجری (ژوئن و ژوئیه ۱۲۰۵ میلادی) به ملاطیا رسید. سلطان قونیه کیکاووس اول که تازه به تخت سلطنت جلوس کرده و استقرار یافته بود مجیدالدین را بخانه خود دعوت کرد (ابن بی بی، Fase 91 (S9; tra. Duda 41sq مجیدالدین ابن العربی را همراه خود به خانه سلطان برد سلطان هردو را بنواخت و به آنان محبت ها کرد و هدایای عالی و بیشمار به ایشان داد (نفع الطیب جلد اول صفحه ۵۶۹ و فتوحات جلد سوم صفحات ۱۲۶ و ۲۵۵).

در سالهای بعد ابن العربی باز به اورشلیم و قاهره و مکه سفر کرد ولی در سال ۶۰۶ هجری ۱۲۰۹ و ۱۲۱۰ میلادی او را دوباره در قونیه می یابیم و در همین سال ابن العربی کتاب رسائل الانوار را نوشت و در سال ۶۰۸ هجری ۱۲۱۱ میلادی به بغداد رفت و احتمال دارد که با مجیدالدین که برای اعلام به تخت نشستن کیکاووس اول به دربار خلیفه فرستاده شده بود همراه شده باشد بهر حال ابن العربی به کیکاووس اول این سلطان جدید نامه نوشت و درباره

مسائل مذهبی او را نصیحت و راهنمایی کرد (متن این نصایح و راهنماییها در فتوحات جلد چهارم صفحه ۶۰۴ آمده است).

در طول سالهای بعد ابن‌العربی به حلب رفت و در آنجا کتاب شرح ترجمان الاشواق خود را (کتاب شماره ۱۴ زیر) آغاز کرد و آنرا در آق‌سرای در سال ۶۱۲ هجری ۱۲۱۵ میلادی به پایان رسانید و در همان سال در شهر سیواس (در ترکیه نزدیک قزل‌ایرماق) در خواب تصرف مجدد آنتالایا (بندری در ترکیه در کنار مدیترانه) بدست کیکاووس اول باو الهام شد و آنرا پیش‌بینی کرد. ابن‌العربی از سال ۶۱۲ هجری ۱۲۱۶ میلادی بیشتر در مالاطیا زندگی کرد و در آنجا بود که پسرش سعدالدین محمد در سال ۶۱۸ هجری ۱۲۲۲ میلادی بدنیا آمد. اینکه بعضی می‌گویند ابن‌العربی زن بیوه دوست قدیمش مجیدالدین را به عقد ازدواج خود درآورده است مشکوک به نظر می‌رسد زیرا صدرالدین (متولد ۶۰۶ هجری ۱۲۰۹-۱۰ میلادی) فرزند مجیدالدین و ابن‌العربی هرگز از یکدیگر به صورتی که از چنین رابطه‌ی خویشاوندی حکایت کند یاد نمی‌کنند.

کسی درست نمی‌داند که ابن‌العربی در چه زمان و بچه علت بطور قطع و ریشه‌کن ترکیه را بقصد دمشق ترک کرده است فقط حضور او را برای اولین بار در دمشق در سال ۶۲۷ هجری ۱۲۳۰ میلادی ذکر کرده‌اند. محتملاً ابن‌العربی در دمشق در معرض انتقادات مسیحیون متعصب قرار گرفته و از این رهگذر برای او تاحدی گرفتاری و ناراحتی فراهم شده است ولی او در میان قضات خانواده بنوزکی (ابن‌کثیر - البدایه و النهایه چاپ قاهره قسمت ۱۳ صفحه ۱۵۶) و در میان ایوبیان حامیانی پیدا کرده است که او را از گزند حوادث مصون داشته‌اند. ابن‌العربی ازین پس زندگانی آرامی را ادامه داد و به مطالعه و تعلیم می‌

۱- ظاهراً مراد ابو محمد عبدالله بن اسعد بن علی بن السلیم الیافعی الشافعی الیمنی ثم عفیف‌الدین صاحب کتاب مرآت الجنان و عبرة الیقظان فی معرفه حوادث الزمان ... (۶۹۸-۷۶۸) می‌باشد (نقل از معجم‌المطبوعات صفحه ۱۹۵۲ جلد دوم (م)).

۲- ظاهراً اسم تپه‌ای که محی‌الدین در آنجا بخاک سپرده شد «است قاسیون» می‌باشد و آن محل صالحیه نام دارد معجم‌المطبوعات العربیه تألیف یوسف‌الیان سرکیس در ص ۱۷۶ می‌نویسد «کانت وفاته بدمشق حمل‌الی قاسیون و بنی السلطان سلیم مدرسة عظيمة بجوار ضریحة فی صالحیه دمشق (م). مرحوم بدیع‌الزمان فروزانفر در کتاب شرح احوال مولانا ص ۴۶ مرقوم داشته‌اند «محی‌الدین را در صالحیه دمشق دفن کرده‌اند و هم‌اکنون مزار او معروف است و ظاهراً مراد مولانا از کان گوهر در این بیت: اندر جبل صالح کانی است زگوهر - زان گوهر ما غرقه دریای دمشق - مدفون محی‌الدین است و صالح یا صالحه تحریفی از صالحیه باشد.

پرداخت پیرو خوابی که در سال ۶۲۷ هجری (۳۰-۱۲۲۹ میلادی) دید کتاب معروف فصوص الحکم (کتاب شماره ۲ زیر) را به رشته تحریر درآورد که بیشترین از سایر آثارش اهمیت پیدا کرد و تأثیر گذاشت. از سال ۶۳۰ هجری ۱۲۳۲ میلادی به تجدیدنظر و کامل کردن اکتب فتوحاتش پرداخت.

آنچه در افزوده شایع است (نفع الطیب جلد اول صفحه ۵۸۱ از قول الیافسی (۱)) که ابن العربی در اواخر عمر قرائت و مطالعه آثارش را قدغن کرده است قابل قبول نیست بدلیل اینکه ابن العربی درست بیست روز قبل از مرگش دستور داده است که متن کتاب الاسفار (شماره ۱۰ زیر) را براو قرائت کنند و آنرا تصحیح و صحه گذاشته است. (Ates dous Bell KVI. 61 (1952-87) و همچنین شاکر دمشقی صدرالدین که در آخرین روزهای ابن العربی در حضورش بوده است تمام عمرش را در تدریس و تفسیر آثار استادش صرف کرده است.

ابن العربی در ۲۸ ربیع الثانی ۶۳۸ شانزدهم نوامبر ۱۲۴۰ در منزل قاضی محی الدین ابن الزکی وفات یافت و در مقبره خانوادگی این خانواده بر روی تپه‌های کوه قاسیون (۲) به خاک سپرده شد.

ابن العربی مکرر ازدواج کرده و محتملاً فرزندان متعدد داشته است ولی از میان آنها بجز دوتن شناخته نشده‌اند یکی سعدالدین محمد (متولد در ۶۱۸ هجری ۱۲۲۱ میلادی در مالاطیا متوفی در ۶۵۶ هجری ۱۲۵۸ میلادی در دمشق) که شاعر بوده است (الکتبی - فوات جلد دوم صفحه ۳۲۵ سال وفات او را ۶۸۶ تعیین کرده است). (نفع الطیب جلد اول صفحه ۵۷۲ - بروکلن جلد اول صفحه ۵۸۳) و پسر دیگرش عمادالدین ابوعبدالله که در سال ۶۶۷ هجری ۱۲۶۹ میلادی در دمشق وفات کرده است (نفع الطیب).

سلطان عثمانی سلیمان اول که بسی از لشکرکشی و جنگ مصر (ربیع الاول ۹۲۳ هجری اوت ۱۵۱۷ میلادی) در دمشق بسر می‌برد دستور داده مقبره «تربت» ابن العربی را تعمیر و تجدید بنا کنند و در جوارش مسجد و تکیه‌ای بسازند.

H. Laoust- les gouverneurs de Damas 1952. 148. 50.

و فریدون - منشآت جلد اول صفحات ۴۰۴-۴۴۱-۴۴۴ و سعدالدین (۱) جلد دوم صفحه ۳۷۹) و بهین مناسبت يك «فتوی» در مدح و ستایش ابن العربی

۱- ظاهراً مراد سعدبن عبدالله الفرغانی (ابوعثمان سعدالدین) صوفی صاحب منهاج العبادالی المعاد و منتهی المدارك (متوفی ۶۹۹ هـ ۱۲۹۹ میلادی می‌باشد) نقل از معجم المومنین جلد ۴ ص ۲۱۲ (م).

از طرف کمال پاشا زاده (۲) صادر شد (متن فتوی در شذرات (۳) جلد پنجم صفحه ۱۹۵ مندرج است).

آثار ابن العربی

ابن العربی محققا و بدون تردید از تمام بزرگان و مولفین متصوفه بیشنبر چیز نوشته است اگرچه پروکلمن (جلد اول صفحات ۵۷۱ تا ۵۸۲ و ۷۹۱ تا ۸۰۲) آثار ابن العربی را با تذکر به اینکه چند کتاب او را با عناوین مختلف تکرار کرده است کمتر از ۲۳۹ جلد ذکر نمی کند ولی باید توجه داشت که پروکلمن از منابع غنی کتابخانه های استانبول و آناتولی که در آن ایام هنوز کاملا مورد بررسی قرار نگرفته بود آنطور که باید استفاده نکرده است. نکته جالب توجه آنکه خود ابن العربی نیز درست نمی دانسته است چند کتاب نوشته است ابن العربی بنابه تقاضای دوستانش سعی کرد برای آثارش شخصا فهرستی ترتیب دهد از این فهرست سه نمونه بی ترتیب که باهم مطابقت ندارد باقی مانده است.

۱- فهرست (قونیه نسخه یوسف آفا ۴۹۸۹ صفحات ۸۹-۳۷۸ برای اطلاع

مراجعه شود به (A. Ates dous T.V. n. SI/1 (16) 1955, 155, 6)

که آنرا صدرالدین قبل از ۶۲۷ هجری ۱۲۳۰ میلادی کتابت کرده و ناقص است.

۲- نسخه خطی 1337, 1918-9 (که از روی نسخه 630, 1241-2 کتابت

شده) و ماخذ کتاب فهرست مولفات محی الدین العربی گرگیس عواد (۱) می باشد.

این نسخه ۲۴۸ کتاب از آثار ابن العربی را می شمارد که بعضی از آنها ناقص و ناتمام معرفی شده است.

۳- اجازه - که ابن العربی به ایوبی غازی بن الملك العادل در سال ۶۲۲ هجری

۱۲۳۴ میلادی داده است (مراجعه شود به: Ahlwardt, verzeichniss, IV.

4) no 2992, 77 این نسخه ۲۸۹ کتاب نقل می کند (صورت از آثار ابن العربی را

کتب عثمان یحیی ۸۴۶ نمره اختصاصی به آثار ابن العربی داده است).

بطور قطع تقریبا محقق است که ابن العربی در حدود ۴۰۰ جلد کتاب نوشته

است که بعضی از این آثار بطوری که خود ابن العربی اظهار می کند (گرگیس عواد

۲- کمال پاشا زاده از علمای معروف است ظاهرا یکی از اجدادش وزیر بوده

است نامش شمس الدین احمد بن سعید بن کمال پاشا است صاحب کتب متعدد

از جمله رساله در خلق قرآن - جواز لاستیجار رساله تعریفات (رجوع شود به

پروکلمن جلد ۲ ذیل ص ۳۶۸) م.

۳- منظور کتاب شذرات الذهب فی اخبار من ذهب می باشد از عبدالحی بن

العماد الحنبلی که در قاهره چاپ شده است. (م)

۱- گرگیس عواد از بزرگترین کتاب شناسان و علمای عراق عرب که در قید

حیات است (م).

O.P. cit XXIX, 355, 227, 534) دیگران بخشیده و واگذار شده است و بعضی از آنها بخش و منتشر گشته است و عده‌ای دیگر از آنها نزد خود ابن‌العربی نگهداشته شده و باقیمانده است تا برای نشر و انتشار آنها از طرف خداوند دستوری برسد.

بسیاری از کتب ابن‌العربی که به‌خط خود او نوشته شده و قسمتی از کتابخانه شخصی او را تشکیل می‌داده است بدست صدرالدین قونیوی رسیده است و او آنها را برای کتابخانه‌ای که در قونیه تأسیس کرده وقف نموده و به آنجا منتقل کرده است باوجود سهیل‌انگاریهایی که برای محافظت این کتابها کرده‌اند هنوز تعداد زیادی از آنها در کتابخانه یوسف‌آقا در قونیه و در کتابخانه‌های دیگر ترکیه وجود دارد در مقاله‌ای که ادامه می‌یابد بیشتر روی این نسخ خطی و نسخ خطی دیگری که اهمیت و امتیاز استثنایی دارد تکیه می‌شود.

باید متذکر شد که آثار ابن‌العربی تنها محدود به قلمرو و تصوف نیست ولی چنین به نظر می‌رسد که آثار او در موارد دیگر نگهداری نشده باقی نمانده است. در میان اینگونه آثار از خلاصه صحیح مسلم و کتاب مفتاح السعادة که مجموعه سنن و احادیثی است که بوسیله مسلم و البخاری جمع‌آوری شده است و کتاب (خلاصه) المحلی ابن‌حزم (۱) که ظاهراً حاجی خلیفه آنرا شناخته است (کشف الظنون جلد دوم صفحه ۱۶۱۷) می‌توان نام برد.

بین کتبی که ابن‌العربی درباره تصوف نوشته بهترین آنها به‌قرار زیر است:
۱- الفتوحات المکیه فی اسرار المالکيه و الملکيه (بروکلمن ۲ نمره ۱۰)
این نسخه بخط مولف است و دوبار تصحیح شده است و در ۳۷ جلد می‌باشد تاریخ کتابت آن ۶۳۳ تا ۶۳۷ هجری ۱۲۳۵-۱۲۳۹ میلادی است. و در استانبول محفوظ می‌باشد (mss. Turk-Islam Fserleri Muzesi 1945-81)

و مکرر چاپ شده است (سال ۱۲۶۹-۱۲۹۴-۳۲۲۹) ابن‌العربی کتاب فتوحات را در سال ۵۹۸ هجری ۱۲۰۱ میلادی در مکه آغاز کرده و به‌قرازی که شایع است در سال ۶۲۹ هجری ۱۲۳۱ میلادی آنرا به‌پایان رسانیده است.

این کتاب در شش فصل است که به ۵۶۰ باب تقسیم می‌شود و مجموع کتاب کلیه عقاید و نظریاتی که ابن‌العربی درباره تصوف دارد منعکس می‌سازد.

عبدالکریم الجینی (۱) (متوفی ۸۳۲ هجری ۱۴۲۸ میلادی بروکلمن) درباره مطالب مشکل کتاب تفسیری نوشته است و خلاصه‌ای از این تفسیر به

۱- مراد کتاب المعلی فی مختصر المعلی محی‌الدین است (کشف الظنون چاپ اسلامبول ۱۶۱۷) (م).

۱- الجینی حتماً غلط است شاید اشتباه چاپی باشد و مراد عبدالکریم بن ابراهیم بن عبدالکریم الجبلی القادری (قطب‌الدین) صوفی است که از جمله کتب مختلف شرحی بر رساله الانوار ابن‌العربی دارد (نقل از معجم المومنین جلد ۵ ص ۳۱۳) (م).

قلم عبدالوهاب الشعرانی (متوفی ۹۷۳ هجری ۱۵۶۳ میلادی) باقی مانده است که در کتب لواقح الانوار (قاهره ۱۳۱۱) و الکبریت الاحمر (قاهره ۱۲۷۷) و کتاب الیواقیت و الجواهر (قاهره چاپ ۱۲۷۷ و ۱۳۰۵ و ۱۳۲۱) آنرا منعکس میسازد. ۲- فصوص الحکم وخصوص الکم (بروکلمن ۲ نمره ۱۱) این نسخه را صدرالدین در سال ۶۳۰ هجری ۱۲۳۲-۳ میلادی نوشته و بر مولف قرائت کرده و محی الدین آنرا تصحیح کرده است این نسخه در استانبول محفوظ است.

(m.s. Turk-Islam Eserli Muzesi 1933) و خلاصه‌ای از تعلیمات و دستورات آدم تا محمد (ص) است. مطالب این کتاب را ابن‌العربی در جریان خوابی که در دمشق دیده از پیغمبر الهام گرفته است این کتاب مکرر چاپ شده است (ازجمله چاپ قاهره ۱۲۵۲ - استانبول ۱۸۹۷ - قاهره ۱۳۰۴-۱۳۰۹-۱۳۲۱-۱۳۲۹) خلاصه‌ای از این کتاب بوسیله صاحب خواجه‌خان به نام دانش پیغمبران بانگلیسی ترجمه شده و در مدرس ۱۹۲۹ چاپ شده است و قسمتی از این کتاب بوسیله T. Burckhardt باز به نام دانش پیغمبران بفرانسه ترجمه شده و در پاریس ۱۹۵۵ چاپ شده است. نوری گنج عثمان این کتاب را در جزء کتابهای (شرق اسلام کلاسیک لری نمره ۲۷) به ترکی ترجمه کرده و در ۱۹۵۲ در استانبول چاپ کرده است.

بروکلمن برای این کتاب تا ۳۵ تفسیر برمی‌شمارد که مهمترین آنها به قرار زیر است:

۱- مفتاح الفصوص که خود ابن‌العربی آنرا نوشته است.
۲- الفلوك فی مستندات حکم الفصوص که آنرا صدرالدین نوشته است (مراجعه شود به Osman Ergin) در شرقیات مجموعه سی جلد دوم ۱۹۵۷ و ۱۹۷۵).

۳- شرح غیف‌الدین التلمسانی (۱) (متوفی ۶۹۰ هجری ۱۲۹۱ میلادی - بروکلمن جلد ۱ صفحه ۳۰۰) و شرح عبدالرزاق کاشانی (متوفی ۷۳۶ هجری ۱۳۳۵ میلادی بروکلمن S. 11, 280) و شرح مطلع خصوص الکلم از داود قیصری (متوفی ۷۵۱ هجری ۱۳۵۰ میلادی بروکلمن ۲ صفحه ۲۹۹) و شرح نقد الفصوص جامی و شروح دیگر...

۴- کتاب الاسرا الی مقام الاسرا (بروکلمن ۲ نمره ۱۵) نسخه خطی ولی‌الدین (استانبول کتابخانه عمومی بایزید ۱۶۲۸) این نسخه مورخ ۶۳۳ هجری ۱۲۳۵-۶

۱- ظاهرا نویسنده مقاله اشتباه کرده است زیرا غیف‌الدین التلمسانی متوفی ۶۹۰ (جلد ۱ بروکلمن ص ۳۰۰) نامش سعید بن علی القمی است کابی در علم عروضی دارد و یک دیوان شعر منظور ظاهرا ابوالعباس احمد بن محمد المقرئ التلمسانی المالکی الاشعری صوفی صاحب کتاب نفع الطیب است که آثار ابن‌العربی را شرح کرده است و متولد ۹۸۶ هجری است (مراجعه شود بروکلمن جلد ۲ ص ۲-۳۸۱) (م).

میلادی برمولف قرائت شده و در حیدرآباد در سال ۱۳۶۷ هجری ۱۹۴۸ میلادی
بطلب رسیده است.

این نسخه کتاب مختصری است به نثر مسجع (قافیه دار) که در شهر فاس
در سال ۱۱۹۸ میلادی به رشته تحریر درآمده است و کیفیت معراج ابن العربی
را از آغاز دنیای وجود «کون» تا وقوف «موقف» نزد خدا بیان و توصیف می کند.
براین کتاب شروح متعدد نوشته اند از جمله شرح اسماعیل بن سودکین (۱)
النوری (متوفی ۶۴۶ هجری ۱۲۴۸ میلادی بروکلن جلد ۱ ص ۵۸۲) که از
شاگردان و مریدان ابن العربی است و شرح سنت العجم بنت النفیس و شرح
زین العابدین المناوی (۲).

۵- محاصرة الابواب و مسامرة الاخيار (بروکلن ۲ نمره ۱۲۸) نسخه خطی
استانبول (Ahmed III 2145) این نسخه در سال ۷۱۱ هجری ۱۲-
۱۳۱۱ میلادی کتابت شده و در قاهره در سال ۱۲۸۲ با چاپ سنگی بطلب رسیده
است و همچنین در سالهای ۱۳۰۵ و ۱۳۲۴ تجدید چاپ شده و مجموعه ای از
قصص و حکایات است در دو جلد و شامل اضافاتی است که انتساب آن به
ابن العربی مشکوک به نظر می رسد و بهر حال اصل کتاب بدون هیچ تردید از
ابن العربی است.

۵- کلام العبادله (بروکلن ۲ شماره ۱۲۶) این نسخه در سال ۶۴۱ هجری
۴- ۱۲۴۳ میلادی کتابت شده است (قونیه - یوسف آقا ۴۸۵۹۲) و نسخه دیگری
از این کتاب با همین تاریخ کتابت در استانبول (ایاصوفیه ۴۸۱۷) وجود دارد
و نسخه دیگری که از روی خط مولف کتابت شده و تاریخ کتابت آن ۶۶۳
هجری ۵- ۱۲۶۴ میلادی می باشد در استانبول محفوظ است (Kapsulu ۷۱۳۳)
این کتاب مجموعه ای از مسموعات و اظهارات شخصیت های فرضی است که
عبدالله نامیده می شوند.

۶- تاج الرسائل و منهاج الرسائل (بروکلن ۲ نمره ۵۴) این نسخه در
سال ۶۱۳ هجری ۱۷- ۱۲۱۶ میلادی کتابت شده و در سال ۶۱۶ هجری ۲۰-
۱۲۱۹ میلادی بر ابن العربی قرائت شده است (استانبول ولی الدین ۱۷۵۹۱)
و نسخه دیگری از این کتاب در استانبول (ایاصوفیه ۴۸۷۵ ورق ۱۳۰ تا ۱۴۶)
وجود دارد که تاریخ کتابت آن ۷۶۴ هجری ۳- ۱۳۶۲ میلادی است. این کتاب

۱- ابرطاهر اسمعیل بن سودکین بن علی النوری (م).

۲- ظاهرا مراد زین العابدین بن عبدالرؤف... المناوی القاهری الشافعی
صاحب شرح تائیه ابن الفارض و... می باشد متوفی ۱۰۲۲ ه ۱۶۱۳ میلادی (نقل
از معجم المؤلفین جلد ۴ ص ۱۹۶) (م).

۱- ظاهرا عبدالله صحیح نیست زیرا مراد از العبادله جمع مصنوعی کلماتی
یا اسامی است که با عبد شروع می شود مثل عبدالکریم - عبدالجواد - عبدالله و
غیره.

در ۱۳۲۸ در قاهره به چاپ رسیده است و شامل مجموعه هشت نامه است که راز و نیازهای ابن‌العربی را با کعبه در سال ۶۰۰ هجری و ۴-۱۲۰۳ میلادی که در مکه بوده است نقل و حکایت می‌کند.

۷- مواقع النجوم و مطالع اهله الاسرار و العلوم (بروکلن ۲ نمره ۱۸) این نسخه در سال ۵۹۵ هجری ۱۱۹۹ میلادی در شهر آلمریا برشته تحریر درآمده و در سال ۱۳۲۵ در قاهره چاپ شده است.

۸- رساله روح القدس فی مناصحة النفس (بروکلن ۲ نمره ۵۶) این نسخه در ربیع الاول ۶۰۰ هجری اواخر ۱۲۰۳ میلادی نوشته شده و در کتابخانه دانشگاه استانبول (۸۷۹) محفوظ می‌باشد و با چاپ سنگی در قاهره سال ۱۲۸۱ به طبع رسیده است.

و محتوی نامه‌ای است که ابن‌العربی از مکه بدوستش عبدالعزیز المهدوی تونسلی نوشته است و شامل انتقاداتی درباره اشتغالات دنیوی صوفیان است و همچنین درباره مشایخ صوفیه شناخته شده در اسپانی اطلاعات فراوانی بدست می‌دهد این فصل اخیر بوسیله م. آسین پالاسیون تحقیق شده و به زبان اسپانیولی ترجمه شده است (۱).

۹- التنزلات الموصلیه فی اسرار الطهارة و الصلوة و الايام الاصلية (بروکلن ۲ نمره ۱۰۰) این نسخه بخط مولف است و تاریخ کتابت آن ۶۲۰ هجری ۴-۱۲۲۳ میلادی می‌باشد (سلیمانیه ۱۶۲) استانبول) نسخه دیگری از این کتاب بوسیله صدرالدین بر مولف قرائت شده است (قونیه یوسف آقا ۴۸۶۱) و نسخه دیگری که آن نیز بر مولف قرائت شده است (استانبول مراد ملا ۱۲۵۶) و نسخه دیگری که تاریخ کتابت آن ۶۰۲ هجری ۶-۱۲۰۵ میلادی است (قونیه - یوسف آقا ۴۸۶۸ ورق ۴۶). این کتاب ۵۵ فصل دارد و در الموصل برشته تحریر درآمده است و موضوع آن درباره اسرار معنوی «باطنی» عبادات می‌باشد.

۱۰- کتاب الاسفار (در بروکلن از آن ذکری به میان نیامده است) این نسخه بر مولف قرائت شده و تاریخ کتابت آن ۶۳۸ هجری ۱۲۴۰ میلادی است. (قونیه - یوسف آقا ۴۸۵۹ ورق ۴ تا ۳۸) و موضوع آن درباره سه سفر است که عبارتست از سفر الی‌الله و سفر عن‌الله و سفر فی‌الله باشد (۱).

۱۱- الاسفار عن نتائج الاسفار (بروکلن شماره ۱۵۲) این نسخه در سال ۱۳۶۷ هجری ۱۹۴۸ میلادی در حیدرآباد به چاپ رسیده است این نسخه شاید با

۱- در متن فرانسه مقاله اصطلاحات عربی سفرالی‌الله و... نیست و عبارت فرانسه‌ای است که ترجمه آن سفر جسمی خدا و در خدا و از خدا می‌باشند، مترجم برای قرار از ترجمه‌ای که به عبارت نارسای فارسی تبدیل می‌شود به نقل از اصطلاحات معمولی عربی متوسل شده است.

1- M. Asin Palacios, vidas de Sautones en Andalusia, Madrid 1933.

نسخه مذکور در شماره قبل یکی باشد. ■

۱۲- دیوان (بروکلمن ۲ نمره ۱۳۰) این نسخه در زمان حیات مولف کتابت شده (قونیه - یوسف آقا ۵۵۰۲-۵۵۰۱) و در بولاق در سال ۱۲۷۱ چاپ شده و همچنین در بمبئی با چاپ سنگی بطبع رسیده است.

۱۳- ترجمان الاشواق و ۱۴- تفسیر این کتاب به نام کشف الذخایر والاعلاق عن وجه ترجمان الاشواق (بروکلمن ۲ نمره ۱۲۹).

رأ- نیکلسن متن ترجمان الاشواق و مقداری از تفسیر را به انگلیسی (۲) ترجمه کرده است. و نسخه دیگری از تفسیر در سال ۱۳۱۲ در بیروت به چاپ رسیده است.

متن نسخه‌ای که باقی مانده شامل ۶۱ شعر عاشقانه است که در ابتدای آن در مقدمه کاملاً متناقض وجود دارد بنابر آنچه در مقدمه اول آمده قطعات شعر برای عشقی که ابن‌العربی به «نظام بنت‌مکین‌الدین میورزیده سروده شده است و بنابر مقدمه دوم قطعات شعر کنایات و اشاراتی را دربر دارد که باید باتوجه به آن معانی و اشارات تفسیر گردد و در پایان مقدمه به این نتیجه می‌رسد که مقدمه بمناسبت آنکه این قطعات شعر در سوریه عده‌ای را به بدگویی درباره محی‌الدین برانگیخته است نوشته شده است. حقیقت ممکن است چنین باشد که این قطعات شعر دو دسته می‌باشند تعدادی از این قطعات در سال ۵۹۸ هجری ۱۲۰۱-۲ میلادی برای نظام سروده شده و مقدمه اول بر آن نوشته شده است و تعدادی دیگر در ایامی که ابن‌العربی در حدود پنجاه سال عمر داشته است یعنی در حدود ۶۱۰ هجری ۱۲۱۳ میلادی (شعر شماره ۳۲) سروده شده و مقدمه دوم بر آن نوشته شده است و به هرحال وقتی بر این قطعات شرح نوشته‌اند این دو دسته شعر مجتمع و مخلوط شده‌اند.

۱۴- شرح خلع‌النعلین (بروکلمن ۲ نمره ۱۰۳۹) این نسخه متعلق به کتابخانه صدرالدین بوده است و تاریخ کتابت آن ۶۴۰ هجری ۱۲۴۲-۳ میلادی می‌باشد.

(قونیه - یوسف آقا ۴۹۸۹-۱۳۸-۱۱۰) و ابن‌قاضی بر آن تفسیر نوشسته است.

۱۵- کتاب حلیه لا ابدال «بروکلمن ۲ نمره ۲۸» تاریخ کتابت این نسخه ۶۰۲ هجری ۱۲۰۵-۲ میلادی می‌باشد (قونیه - یوسف آقا ۴۸۶۸-۴) و در سال ۱۹۴۸ در حیدرآباد به چاپ رسیده است و انور آنرا به ترکی ترجمه کرده است. (استانبول ۱۳۲۶).

۱۶- کتاب تاج‌التراجم فی اشارات‌العلم ولطائف‌القلم (بروکلمن ۲ نمره ۶۵) این نسخه در ۶۰۲ هجری ۱۲۰۵-۶ میلادی کتابت شده است (قونیه -

2- The Taryu ranaal Ashwaq, a collection of mystical odes, Londres (or. Trous Fund m.s. XX, 1911.

یوسف آقا (۴۸۶۸هـ) و نسخه دیگری از این کتاب که در تاریخ ۶۴۹ هجری ۲-۱۲۵۱ میلادی نوشته شده در استانبول وجود دارد (ایاصوفیه ۴۸۱۷۳).
 ۱۷- کتاب الشواهد بروکلن (۲ نمره ۲۹) تاریخ کتابت این نسخه ۶۰۲ هجری ۶-۱۲۰۵ میلادی است (قونیه - یوسف آقا ۴۸۶۸هـ) و نسخه دیگری از این کتاب با تاریخ کتابت ۶۴۹ هجری ۲-۱۲۵۱ میلادی در استانبول (ایاصوفیه ۴۸۱۷۳) وجود دارد.

۱۸- کتاب اشارات القرآن فی عالم الانسان (بروکلن ۲ نمره ۴۸) این نسخه در زمان حیات مولف کتابت شده است (قونیه - یوسف آقا ۴۹۸۹هـ) (۱).
 در بین کتبی که به ابن العربی نسبت می‌دهند و صحت نسبت آن مشکوک به نظر می‌رسد از کتب زیر می‌توان نام برد تفسیر الشیخ الاکبر (بروکلن ۲ نمره ۳۰).

الشجر (۱) النعمانیة فی دولة العثمانیه (بروکلن ۲ نمره ۱۲۴) و یک اثنین معروف درباره تعبیر خواب به نام تعبیر نامه محی الدین (۲) و چند کتاب و نازکیها در این ایام کتاب دیگری به نام رویا تعبیر لری (۳) که در استانبول ۱۹۵۵ به چاپ رسیده است.

اندیشه و طرز تفکر ابن العربی

بمناسبت آنکه بیشتر آثار ابن العربی بصورت نسخ خطی باقی مانده است اظهار نظر وافی درباره افکار و نظریات ابن العربی و معرفی آن بطور کامل به آسانی میسر نیست بنابراین خلاصه‌ای که در زیر به نظر می‌رسد متکی بر تعداد بسیار کمی از نوشته‌های ابن العربی است و بخصوص بیشتر از کتاب الفتوحات المکیه اقتباس شده است.

قبل از مطالعه عقاید ربانی و افکار عرفانی ابن العربی باید نظر او را درباره اثرات عاوم در روح بشر مورد مطالعه قرار داد.

ابن العربی تقریباً مثل تمام صوفیه مسلمان عقل بشری را بسیار ناقص و

۱- برای اطلاع بیشتر از نسخ خطی قونیه مراجعه شود به:

A- Ates-Kaya Kutuphanelerinde buluinan bazi muhim yazmalar, dans Bel-
 leten XVI, 61 (1952, 49-130; le même Anadolu Kutuphanelerindi... dans
 T.V. n.s. I, I (16) 1955.

۱- ظاهرأ الشجرة النعمانیة.

Aralic Terjumesi

۲- ۱۳۰۹ استانبول

3- Ruya Tabirlori Istanbul.

حدود (۱) می‌داند و بخشهای دانش «علم» بشری را بسته دسته تقسیم می‌کند. دسته اول دانشی که بوساطت و کمک **همنطق** «عقل» بدست می‌آید. دسته دوم دانشی که درحال مراقبت «حال» از راه درك ذوق از میان نور و نك و... دریافت می‌گردد.

دسته سوم دانش اسرار و رموزی که جان بدل می‌دهد «نغاثه» این دانش گرچه تاحدی (البته خیلی عالی‌تر و بالاتر) شبیه به دانشی است که از راه عقل . حال کسب می‌شود ولی تاحدی نیز شبیه به دانشی است که راه وحی بوسیله خبار و احادیث یعنی از طریق آنچه بر پیغمبران نازل می‌شود نصیب می‌گردد. ین دانش فقط با عنایات حق یا با واسطه بوسیله يك فرشته یا بی واسطه مستقیماً ز خداوند می‌رسد و سالك فقط از طریق ریاضت‌ها و مجاهدتهای شگرف و شوار عرفانی بدان توفیق می‌یابد و این همان «معرفت» است.

دانش واقعی همین معرفت‌ها هستند کسی که بآن توفیق یابد و بر آنها تسلط پیدا کند بهمه چیز رسیده است و همه چیز را می‌داند.

معرفت‌ها بخصوص آنچه به «راه خدا» ارتباط پیدا می‌کند از راه عقل و نیاس که آنرا موثرترین ابزار وصول به معرفت می‌دانند بدست نمی‌آید زیرا خداوند هر روز در کاری است» (قرآن سوره ۶۰ آیه ۲۹). (۱)

درستی يك اعتقاد بستگی به منبع و منشاء آن دارد پیغمبران حقایق را از راه وحی «القاء» دریافت‌کنند این حقایق باید با اعتقاد و ایمان پذیرفته شوند و نباید مورد بحث و مباحثه قرار گیرند.

ابن‌العربی درباره منبع و منشاء نظریات و تعلیماتش خود را واجد چنین مقامی می‌داند بخصوص با توجه به اینکه «ولی» که وارث پیغمبر است گفتارش با پیغمبر مطابق است ولی باید متذکر گردید که ابن‌العربی از ادعای داشتن موهبت پیغمبری (نبوة) بکلی بدور است و هرگز به خود چنین نسبتی نمی‌دهد و چنین ادعایی نمی‌کند (۲) باید دانست که معرفت‌های ابن‌العربی که خودش آنها را فقط از منبع و منشاء الهی منبعت می‌داند در حقیقت منابع دیگری دارد که

CF. III 505, 33-99

۱- مقدمه فتوحات جلد اول

۱- ظاهراً نویسنده مقاله در مورد سوره و آیه قرآن و نشانی که داده است دچار اشتباه شده است زیرا اولاً سوره ۶۰ قرآن سوره الحشر است که فقط ۲۴ آیه دارد ثانیاً آیه‌ای که نویسنده مقاله به آن نظر داشته و به فرانسه ترجمه کرده است ظاهراً آخر آیه ۲۹ سورة الرحمن است که یاله من فی السموات والارض کل يوم هوفی شأن که مناسبت مطلب متن مقاله نیست ظاهراً منظور نویسنده مقاله آیه ۲۹ سورة النجم (سوره ۵۳) است که «و مالهم بهمن علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا یغنی عن الحق شیئاً (م).

۲- فتوحات جلد سوم صفحه ۵۰۵.

یکی از مهمترین و اساسی‌ترین آنها قرآن است. ابن‌العربی خیال می‌کرد که اس‌ح‌ن را دارد به عبارت دیگر خود را مجاز می‌داست که آیا قرآن و کلمات و حروف اسرارآمیز اول سوره‌های مختلف قرآن را به طریقی تفسیر کند که هیچگونه ارتباطی با متن آیات نداشته باشد. همچنین ابن‌العربی آثار منصوبه دیگر از فبیل جنید و بایزید البسطامی و حلاج و القشیری را تحقیق و مطالعه کرده بود و همچنین عقاید «افلاطونی نو» اسلامی نیز در ابن‌العربی نفوذ و نأثر داشته است (روابط ابن‌العربی را با ابن‌الرشد در بالا متذکر شدیم) صما ابن‌العربی قبول دارد که در نظریات فلسفی فلاسفه‌ای امثال غزالی و السهروردی حواءبی وجود دارد.

باید اقرار کرد که فهم و درك نوسه‌های ابن‌العربی بسیار مشکل و دشوار است به علت اینکه ابن‌العربی در نوشه‌هاش اصطلاحات و کلمات مترادف را در موارد مختلف به کار می‌برد که معانی مختلف دارند و از منابع مختلف نسر اهنباس شده‌اند.

ابن‌العربی معتقد است که ذاب خداوند عازی از صفات احمب در این مورد اصطلاحاتی از قبیل «عماء مطلق» «عیب الغیب» به کار می‌برد و مفهوم این اصطلاحات تقریباً این است که خدا ناشناخته است و شناختنی نیست.

ابن‌العربی ظهور و خلی «صدور» موجودات دیگر را از خداوند به صورتی بسیار مشکل و پیچیده سربج (۱) می‌کند ولی نظرباس در اصول اولیه با نظربات افلاطونی جدید و در نیجه با نظربات باطنه مطابقت (۲) دارد. ابن‌العربی می‌گوید بشر مراحل مختلفی می‌پماید که می‌شود آنرا به يك سلسله سهرها «اسفار» تشبیه کرد. در این مراحل سه مرحله خاص وجود دارد که عبارتند از اول سفر شروع از خدا «السفر عن الله» که در این سفر انسان بس از بیمودن دنیاها (عوالم) مختلف در دنیای خاکی متولد می‌شود و به ابن ترتیب طبعاً از خدا دور می‌شود.

دوم سفر به سوی خداست «السفر الى الله» در این سفر به كمك يك راهما سفری روحانی می‌پماید و هدف این سفر بس از جدایی رسیدن به محل اتصال و تلاقی به كمك (مدرکه اكلی) است «مقام الجمع بعد التفرق».

سوم سفر در خداست «السفر فی الله» سفر اول و دوم پایان و انمایی دارد ولی سفر سوم بی انتهاست ابن‌سفر «بقاء بالله» است مسافری «سالمکی» که سهر موم را می‌پماید دستورات و احکام شرع را که فرص است سروی می‌کند به

۱- برای نمونه مراجعه شود به شعاع السائل ابن‌خلدون به «وسمبله»

M. Tawit al. Tandji. Ankara (Ank. Un. II Fak. yay XXII (1957).

چاپ شده است

2- Résumé dans IA. art. Muhyi-d-in Arabi 549x-551a).

این ترتیب که ظاهراً و در خارج با هموعانش زندگی می‌کند ولی در باطن با خداست و با او زندگی می‌کند نصیب هرکسی نیست که از سفر اول قدم فراتر می‌نهد فقط آنهایی که از مواهب و عنایات خاص برخوردارند «خواص» می‌توانند به دیدار خدا نائل گردند توفیق این دسته اخیر نیز بشرايطی «شروط» بستگی دارد که بعضی از آن شرایط را خود مسافر «سالک - مرید» انجام می‌دهد و شرایط دیگر را شیخ فراهم می‌کند حتی بیغمبر نیز «شیخی» داشت که جبرئیل باشد. مشایخ همان وظایفی را انجام می‌دهند که بیغمبران هر زمان بدان وظایف می‌پردازند فقط مشایخ شریعت تازه‌ای بنا نمی‌نهند.

نظریه ابن‌العربی درباره «مسافر» بالاخص در کتاب تحفة السعرة الی حضرت البرره (استانبول ۱۳۰۰ ترجمه ترکی م. سلیم ۱۳۰۳) و در کتاب حلیه الابدال (ترجمه ترکی. انور - استانبول ۱۳۰۶) بیان شده است. بنابه نظر ابن‌العربی شرایطی که مسافر باید دارا باشد و به‌کاربرد چهار است.

اول سکوت «صمت» دوم دوری از خلق «عزلت» سوم کرسنگی «جوع» چهارم شب زنده‌داری و بیداری «سهر» رعایت این چهار اصل در صورتیکه با عزم صدیق و صداقت «اخلاص» همراه باشد در دل سالک شوقی «محبت» برمی‌انگیزد و این شوق روبه‌نزاید می‌رود تا به «عشق» می‌رسد و این عشق باهوسها و خودخواهیا «شهوات» به‌کلی بیگانه است و همین عشق بخصوصی است که بشر را هدایت می‌کند و به‌سوی خدا می‌برد سالک در سفر خود به حالات «احوال» مختلف برمی‌خورد بعضی از این حالات ادامه پیدا می‌کند و تا آخر با سالک می‌ماند و به‌نام (۱) «مقام - منزل» نامیده می‌شود و درهریک از این مقامات و منازل سالک معرفتها می‌آموزد وقتی که دل صیقل بافت و کاملاً پاک شد برده «حجاب» از میان برمی‌خیزد و «دیگر چیزها» آنچه خداوند را مستور می‌دارد «ماسوی الله» کنار می‌رود و گذشته و حال و آینده همه چیز شناخته می‌شود. خداوند «تجلی» می‌کند و صورت حقیقی خود را نشان می‌دهد و بالاخره اتصال به‌حق «وصل» فرامی‌رسد و انجام می‌گیرد.

نفوذ و تاثیر ابن‌العربی:

ابن‌العربی بمناسبت حمایت دوستان و حامیان منعذی که داشت در طول مدت عمرش فقط بکدفعه از بابت عقاید و نظریاتش به مخاطره افتاد (المقری - نفع‌الطیب جلد اول صفحه ۵۸۰) نه ابن‌العربی درزمان حیاتش و نه شاگردانش و مریدانش پس از مرگش هیچکدام «طریقت» خاص و تازه‌ای بنا ننهادند. آنچه بیشتر از همه به انتشار آثار و تعلیمات ابن‌العربی کمک کرد و موجبات اشاعه آنرا فراهم ساخت یکی آثار شاگردش صدرالدین قونیوی بود و دیگر

۱- در متن مقاله در اینجا قبل از مقام و منزل عبارت "Lieux de repos" محل استراحت آمده است که حذف گردید (م).

مجلسی پنهانی در قونیه بود که صدرالدین در آنجا علماء و بزرگان صوفیه را که غالباً از حمله مغول گریخته و به آناتولی آمده بودند گرد هم جمع می کرد. در میان این علماء از همه مهمتر عراقی شاعر معروف (متوفی ۲۸۶ هجری ۱۲۸۲ میلادی) مولف لمعات بود. این خلاصه شرح فصوص به فارسی تعلیمات ابن العربی را تا مشرق ایران انتشار داد بطوریکه حواجج جامی در حقیقت یکنوع تقلید از آن بشمار می آید.

در میان بزرگان دیگری که در آن مجلس جمع می شدند از الموید بن محمود الجندی (بروکلمن جلد ۱ صفحه ۵۸۸) و سعدالدین الفرغانی (۱) می توان نام برد. تصوف ابن العربی در سراسر یمن و بخصوص در زبید تعلیم داده شد و خصوصت جمعی را به شدت برانگیخت عده ای از فقهاء و قضاة نظیر عده ای از علماء و مجتهدین را خواستار شدند و استفتاء کردند علماء فتوی دادند که عقاید و نظریات ابن العربی «بدعت» است و هر کلمه ای از فصوص «کفر» محض است این فتاوی منتشر گردید از جمله کسانی که در این خصوص شرکت کردند از ابن یتیمه نقی الدین سبکی (متوفی ۷۴۵ هجری ۱۳۴۴ میلادی) - بسرو کلمن ۲ ص ۱۰۶) و بدرالدین ابن جماعه (متوفی ۷۶۷ هجری ۱۳۶۶ میلادی) بروکلمن ۲ ص ۸۶) می توان نام برد.

ابن خلدون در شفاء الرسائل به تجزیه و تحلیل افکار صوفیانه ابن العربی پرداخته و عقاید او را عاری از معنی و کفر و زندقه دانسته است. معیناً بطوریکه از کتب مشاجراتی که برشته تحریر درآمده است از قبیل «کشف الغطاء» ابن الاحدل (متوفی ۸۵۵ هجری ۱۴۵۱ میلادی) بروکلمن ۲ ص ۲۳۹) و کتاب تنبیه الغبی علی تکفیر ابن العربی ابراهیم البقاعی (متوفی ۸۸۵ هجری ۱۴۸۰ میلادی) بروکلمن ۲ صفحه ۱۷۹) برمی آید ابن العربی مریدان و طرفداران فراوانی نیز پیدا کرده است.

سپس بعدها پس از مدت زمانی ابن العربی مدافعینی در کتاب تنزیه الغبی السیوطی و کتاب الرد (۱) فی منکر الشیخ الاکبر از عبدالله بن میمون الادریسی (متوفی ۹۱۷ هجری ۱۵۱۱ میلادی) بروکلمن جلد ۲ صفحه ۱۵۲) می یابد و بخصوص در زمان سلطان سلیمان اول پادشاه عثمانی که فرمان داد تربت ابن العربی را نوسازی و تعمیر کنند و فتوائی که کمال ناشازاده صادر کرد بر طرفداران ابن العربی افزود. پس از آن دو کتاب بزرگ یکی الکمال المبین فی الرد (۲) عن محی الدین

۱- بروکلمن صفحه ۸۱۲ و همچنین مراجعه شود به:

A. Ates, dans T.M. VII, VIII, 2 (1945) 112-Sqq.

۱- ظاهراً: علی منکر

۲- ظاهراً: فی الذب

الشعرانی (متوفی ۹۷۳ هجری ۱۵۶۵ میلادی بروکلن ۲ صفحه ۴۴۲) و دیگر کتاب الرد المتین از عبدالغنی (۱) در دفاع از آراء و عقاید ابن العربی برشته تحریر درآمد.

تعلیمات ابن العربی در ایران و هند منتشر گردید بخصوص جامی با کتاب لوائحش به نشر آثار ابن العربی کمک کرد کتاب شرح الفصوص بعربی و سرح نقش الفصوص به فارسی نوشته شد ولی باز آراء و عقاید ابن العربی مورد حمل قرار گرفت مخصوصا التفاتی.

در کتاب الرد و التشمیع علی کتاب الفصوص به ابن العربی سخت حمله کرد بر اثر فعالیتهای شاکردان و مریدان صدرالدین عقاید و آراء ابن العربی در آناتولی نفوذ و تأثیر بسیار عمیق پیدا کرد بطوریکه آثار ابن العربی بصورت کتب درس درآمد و در مدارس ترکیه تدریس می شد. و تفاسیر متعدد بوسیله داود العیصری (متوفی ۷۵۱ هجری ۱۳۵۰ میلادی بروکلن ۲ ص ۲۹۹) و دیگران (۲) نوشته شد.

حندی بعد با وجود فوای کمال ناشازاده الحلبی (متوفی اسنابول ۱۵۶ هجری ۱۵۴۹ میلادی) کتابی به نام نعمة الذریعة فی نصره الشریعة در رد بر فصوص نوشت و کتاب دیگری مشابه آن از علی الفاری (متوفی ۱۰۱۴ هجری ۱۶۰۵ میلادی بروکلن ۲ ص ۵۱۹) در آراء ابن العربی برشته تحریر درآمد.

با وجود این دیگر علما آثار ابن العربی کتابی نوشته نشده و نوشته های حصمانا منضم نگردید و ما خود را با جریان مداوم یک سلسله تفاسیر و ترجمه آثار ابن العربی بخصوص فصوص مواجه می بینیم.

تنها جلال الدین رومی توانست نظیر ابن العربی در آداب و نفوذ پیدا کند ولی دو تفسیر بزرگ منوی یکی از اسمعیل آنقروی (متوفی ۱۰۴۱ هجری ۱۶۳۱ میلادی) ۲-

و دیگری از ساری عبدالله (متوفی ۱۰۷۱ هجری ۱۶۶۱ میلادی) تمام کتاب منوی را از دیده عقاید ابن العربی تفسیر کرده اند و تعلیمات خود حلال الدین ر در منوی مورد توجه قرار داده اند (۳).

و از آغاز قرن هشتم هجری چهاردهم میلادی نظریه «وحد و وجود» باب

۱- کتابی به نام الرد المبین که مؤلف آن عبدالغنی نامی باشد پیدا نشد شاید منظور نویسنده مقاله کتاب الرد المبین عن الشیخ محی الدین ابراهیم المدنی باشد (رجوع شود به جلد اول بروکلن ص ۵۸۲ م).

۲- مراجعه شود به:

Kutb al din al Izniki et qazidjizade Mehmed (yazidji ozhlu).

۳- مراجعه شود به:

A. Ates, Mesnevi nim onsekiz beytinin manasi. dans Koppulu armaghani Istanbul 1953. 37-50.

اصلی تصوف آناتولی و فلسفه «دیوان» (۱) گردید.
 ابن‌العربی همچنین در اروپای قرون وسطی نیز کم و بیش مورد پیدا کرد
 بخصوص مبلغ مذهبی کاتالان (اسپانیولی) رامون لول (۲) (۱۲۳۵-۱۳۱۵)
 تحت تأثیر آراء (۳) ابن‌العربی قرار گرفته است. همچنین گفته شده است که
 کتاب‌الاسرر شرح و توصیفی که در آن کتاب است بر «دانت» تأثیر گذاشته
 است (۴):

۱- برای مترجم منظورنویسنده مقاله از «دیوان» معنوم شد که کدام‌دیوان
 است دیوان ابن‌العربی یا دیوان شمس برای زعاب امانت در ترجمه عین مقاله
 بدون آنکه مفهوم روشنی داشته باشد ترجمه شد.

2. Ramon Lull.

۳- مراجعه شود به:

Carra de Voux. Penseurs IV 223 §90.

۴- مراجعه شود به:

M. Asin Palacios, Islam and Divine comedy. tr. angl. H. Sunderland Landres
 1926.

بسمه تعالی
مستند اشعار رساله قشیریه

(مقدمه)

در اواسط آذرماه سال ۱۳۴۴ روزی استاد عالیقدر بی‌بدیل ما مرحوم مبرور علامه بدیع‌الزمان فروزانفر رحمه‌الله تعالی بوسیله رئیس‌دفتر دانشکده الهیات به بنده امر فرمود که بیش از ترك دانشکده بدبدار ایشان بروم. پس از اتمام درس بخدمتش شرفیاب شدم. از سال یکهزار و سیصد و بیست و چهار که بنده برای تحصیل در دانشکده معقول و منقول از مشهد مقدس به طهران آمد و مرحوم فروزانفر رئیس آن دانشکده بود تا آخرین ایامی که آن سمت بتصدی آن بزرگوار مزین بود هیچگاه ندیدم که آن مرحوم بر پشت میز مخصوص «رئیس» نشسته باشد بلکه هر وقت او را در اطاق ریاست دانشکده زیارت کردم او بر یکی از مبله‌های اطراف اطاق جلوس فرموده بود و آن روز هم چنین بود و عده‌ای از اساتید دانشکده و دوستان آن فقیه سعید در خدمتش بودند. بس از آنکه مجلس خلوت شد جز بنده کسی در حضورش نماند بمن فرمود: «فلانی میدانی که مدتی است در کار تصحیح و تحشیه «ترجمه رساله قشیریه» ام و دوست دارم که حوصله می‌داشتم و منابع و مستند اشعار رساله را معین می‌کردم نا آنرا در حواشی یا در ذیل کتب نقل کنم. و بسبب خداهش رحمت کند، بلحن مزاح و طنز توام باخنده طولانی این بیست‌راخواند: (که شاید نقل آن اینک از طرف بنده در این مقدمه بمقام مشامخ و رفیع اوجسارت و بی‌ادبی تلقی شود ولی بهر حال چون فرموده خود اوست قسمتی از آنرا نقل میکنم):

اهم بأمر الحزم لو استطيعه و قد جبل بین ال.... والنز....

اینست که فکر کردم بتو بگویم ۵۰ تا آخر سال و یا حد اکثر تا آخر اردیبهشت سال آتی (۱۳۴۵) منابع و مستند این ابیات را همانند آنچه که سابقاً نسبت به کلیله و دمنه و مرزبان نامه انجام داده‌ای فراهم‌آوری و بمن بدهی. به عرضش رسانیدم که انجام امرش را با کمال خلوص و امتنان عهده‌دار بشوم و انشاءاله تعالی مهمامکن در مهلت مقرر آنرا به حضورش تقدیم خواهم کرد و از همان روز بقول قدمای از ادبا «دامن کوشش بر کمر زدم» و با تصفح و تعحص بسیار در مطان وجود، متدرجاً منابع و مأخذ و یا گویندگان بسیاری از اشعار رساله را یافتیم و در هر مورد به محض یافتن آن شعر در مأخذی که قبل از «رساله» تألیف شده بود آنرا فوراً برورقه (یا بقول مرحوم مغفور علامه فزونی طیب‌اله «وریفه») نوشتم و پس از انجام کار تمام آن وریفات را به حضورش تقدیم کردم و بدولت‌حافظ برای خود هیچگونه مسوده (جز بعضی اشارات بنام و صفحه کتاب مأخذ در حاشیه الرساله عربی ملکی خودم) بجهت نکردم یکی آنکه وقتم کم و مشغله‌ام زیاد و فرصت کوتاه بود و دیگر اینکه شهداله و کافی به شهیداء، بعلت نهایت خضوع و احترامی که نسبت به ایشان و جمیع اساتید بزرگواری که در همه مراحل تحصیل خود (که خداوند رفیقانشان را غریق رحمت فرماید و نعمت وجود بقیه را مستدام بدارد) داشتم (والحمدلله که اکنون بیشتر دارم)، اساساً نخواستیم از آنچه را که من که خود را یکی از قدیم‌ترین و حقیرترین شاگردان آن استاد جلیل می‌شمارم در امثال امرش فراهم می‌آورم و می‌بنداشتم که شاید آن مرحوم آنرا باصطلاح بنحو ارسال مسلم در ذیل کتاب با حاشیه صفحات نقل فرماید (و این حق مسلم او بود) انرو نشانی نزد خود من باقی بماند و بدین منظور حتی تا وقتی که خود آن فقیه عزیز باین مطلب در مقدمه کتاب اشارت فرموده بود با احدی صحبتی هم نکردم.

پس از آنکه کتاب ترجمه رساله قشیریه منتشر شد خود آن مرحوم نسخه از آن را هم به بنده مرحمت فرمود و بنده ملاحظه کرد که نه در پانویس صفحات و نه در ذیل کتاب مطلقاً اشاره به مستند اشعار نشده است و کمترین نشانی از آنچه بنده بخدمتش تقدیم کرده بود در کتاب پیدا نیست. فکر کردم لابد در فراهم آوردن آنچه آن استاد بزرگوار خواسته بود قصور یا تقصیری کرده‌ام یا در تقدیم آن تاخیری روی داده است که بموقع بمطبعه نرسیده است این بود که کمی افسرده خاطر شدم ولی مدتی بعد که بمطالعۀ کتاب پرداختم دیدم که در ص ۷۹ مقدمه مرقوم فرموده است که: «... مهلوی دامغانی مستند اشعار رساله قشیریه را از روی کتب متعدد استخراج نموده‌اند که امید است جداگانه بطبع برسد.» و چند روز بعد که باز بخدمتش مشرف بودم فرمود: «دامغانی - و او همیشه بنده را با همین جزء اخیر نام مخاطب قرار میداد - فکر کردم که بهتر آنست که مستند اشعار را خودت جداگانه چاپ کنی تا زحمتت هدر نرود

و کارتو در ضمن حواشی و پانویس‌ها گم و مضمحل نگردد. بنده هم از باب اینکه بشدت تحت تاثیر این ذره‌پوری و صفای باطن و علو روح او واقع شدم و هم از باب اینکه به حقارت کارخودم واقف بودم آن روز مطلقا در این باره عرضی نکردم اما آن مرحوم تا وقتی که زنده بود هر وقت مرا می‌دید ضمن صحبت و گاهی بصورت مواخذه و ملامت میفرمود که چرا «اینها» را چاپ نمی‌کنی؟ و من بنده همواره خجلت زده میشدم اما یارای آنرا نداشتم که به عرضش پرسیم که مسوده از آنچه را که بحضورش تقدیم داشتم ندارم. بس آنکه با ضایعه رحلت او ادب فارسی ینیم شد منهم مانند دیگر ساگردان اوحنان متأثر بودم که بصرافت این مطلب هم نمی‌افتادم تا آنکه در بهار سال ۱۳۵۳ که دانشگاه طهران در کتابخانه مرکزی بیادبود آن عزیز مجلسکی ترتیب داد و بدین مناسبت، فاضل کرامی جناب آقای ایرج افشار ایده‌اله تعالی که هم به برکت طبع سلیم خود و هم بنائیر تربیت پدر بزرگوارش همیشه در امور حیر فرهنگی مدام و مبتکر است بجهت رونق دادن به آن جلسه موقع را برای فراهم آوردن نمایشگاهی از آثار چاپ شده و یادداشت‌های چاپ نشده مرحوم فروزانفر در سالن طبعه تحتانی کتابخانه مرکزی مغتنم شمرد و در پایان جلسه حصار را به بازدید از آن نمایشگاه دعوت کرد، بنده در داخل یکی از «ویشترین»ها عین یکی از ناکت‌های بزرگی را که یادداشت‌های مربوط به رساله قشیریه را در آن پاکت بحضور استاد تقدیم داشتم دیدم و چنین می‌نمود که تمام یادداشت‌ها در آن پاکت باشد همانجا به بعضی از اسانید معظم و دوستانی که حاضر بودند (از جمله استاد جلیل نبیل حضرت آقای مدرس رضوی و جناب استاد معظم مجتبی مینوی منعناله ببقائهما و خود آقای ایرج افشار) این مسئله را عرض کردم و بپاکت موجود در ویترین اشاره کردم و آقای افشار قرار گذاشتند که فردای آن روز مجدداً برای ملاحظه و استنساخ و یا عندالاقضاء استرداد آن یادداشت‌ها به کتابخانه مرکزی بروم و فردا بدانجا رفتم ولی پس از مراجعه و ملاحظه معلوم شد که محتوای آن پاکت اوراق دیگری غیر از آن «ورقات» هستند اشعار رساله قشیریه است و آقای افشار گفتند که مقدار معتنا بهی از یادداشت‌ها و اوراق موجود در منزل و کتابخانه مرحوم فروزانفر، بنحوی درهم و برهم و نامرتب در یک‌گونی انباشته شده است و باین زودی‌ها کسی را مجال و امکان ترتیب و تنظیم آن نیست و بنده هم بالمره بفول راوی موثق که خود بکرات از مرحوم «صمصام السلطنه بختیاری» شنیده بود از باز یافتن آن یادداشت‌ها «امبد یأس»!! پیدا کردم و به مقتضای «الیاس احدی الراحتمین» به فکر افتادم که دوباره آن مطالب را فراهم آورم و چون مقارن همین ایام مقامات محترم دانشکده ادبیات دانشگاه طهران در صدد تدوین یادنامه بنام و برای آن فقید عزیز برآمده‌اند از حقیر نیز مطالبه مقاله برای آن یادنامه فرموده‌اند بدرخواست برادر ارجمند و فاضل دانشمند جناب آقای دکتر مهدی محقق ادام‌اله تعالی عزه

و اصرار دوست فاضل افای دکتتر حسین بهزادی حفظه‌اله تعالی که مامور بر تحمل زحمت گردآوری و طبع آن است بنا همد که «مستند اشعار قشیریه» را بطور فشرده و ملخص بصورت رساله در عداد مقالاتی که برای تلوین این یادنامه فراهم میشود اختصاص دهم و بنده نیز از این روی که با چاپ این رساله و جیزه امر مرحوم فروزانفر طاب‌ثراه اجراء و بامید او جامه عمل پوشانیده میشود. با همه مضیقه‌ای که در وقت و نقصانی که در فراغ بال دارد. انجام امر را پدیرا شد منسبی چون آفای دکتتر بهزادی در تعداد صفحات یادنامه به حد معینی محدود و برعایب ضوابطی موظف است باشارت ایشان، از اینکه اسعار را بهارسی برگردانم با درباره ماخذ یا گویندگان آن شرح و بسطی دهم خودداری کردم و من‌اله التوفیق و علیه‌النگلان و باکمال خلوص عرض میکنم اگر خوانندگان فاضل در این معاله چیزی ببینند که موجب شود آنرا بنظر لطف و حسن قبول بلی فرمایند آن خیر و حسن کلا و طرا راجع و متعلق باستاد عزیز فقید ما مرحوم علامه فروزانفر رحمه‌اله علیه است و هر تقیصه و سهو و زلتی را که در آن مشاهده فرمایند تماما مربوط و مسند به نقص خود این حقیر است که امیدوارم آنرا باعین رضا و نظر خطابوش ملاحظه فرمایند و بمنظور طلب معرفت و شادی روح مرحوم فروزانفر این مقدمه را با این دعاء ماثور ختم میکنم «اللهم انا لا نعلم منه الاخیرا و انت اعلم به منا اللهم ان کان محسننا فزد فی حسابه وان کان مسینا فجاوز عن سینه انک انت الغفور الرحیم» و اینک رساله:

مستند اشعار قشیریه

بسم‌الله الرحمن الرحیم و صلی‌الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرین
 شماره صفحات در ذیل ابیات عربی راجع است به «ترجمه رساله قشیریه»
 حاب بمکاه ترجمه و نشر کتاب

* * * * *

اما الخيام فانها كخيامهم و ادى نساء الحى غير نساها

ابوطالب مکی در «فوت‌الغلوب» ج ۱ ص ۱۷۱ میگوید: (... فهذا كما قال المجنون:

اما الخيام فانها..... البيت....

اما در دیوان کذائی مجنون لیلی نشانی از این بیت نیست. آنچه مسلم است آنست که این بیت بیسی سائر و از قدیم در السنه وافواه رایج بوده‌است زیرا که «ابوالحسن فالی شیرازی» متوفی در ۴۴۸ آنرا در قطعه بسیار لطیفی چنین تضمین کرده است:

لما تبدلت المجالس اوجها غير الذين عهدت من علمائها
 ورايتها محفوفة بسوى الالى كانوا ولاه صورهها و فنائها

انشئت بتيا سائرا متقدما
«اما الخيام فانها كخيامهم»

و العين قد شرفت بجاري مائها
واری نساء الحی غیر نساها»
(البداية والنهاية ابن کثیر ج ۱۲ ص ۷۰)
فيكون أروحي ما يكون اذا غلا

و اذا غلا شيء على تركته

از «محمود بن حسين وراق» شاعر فرن سوم و کوينده بسياری از قطعات
حکمت آمیز است در مقطوعة بدین شرح:

اني رايت الصبر خير معول	في الثوابات لمن اراد معولا
و رايت اسباب الفئوع منوطه	بعري الغنى فجعلتها لي معقلا
فاذا نباني منزل لا يوتقى	جاوزته و اخترت عنه منزلا
و اذا غلا شيءي البيت ...

(بهجة المجالس ابن عبد البر) ص ۲۱۹
راغب اصفهانی در محاضرات بس از نقل داستان (که در آنجا بجای
ابراهيم ادهم آنرا به فضيل عياض نسبت می دهد و ذکر همین بیت مانحن فيه
میگوید: «وانشد جحظه (یعنی جحظه برمکی شاعر) هذا البيت مجيزا له:
«الا الدقيق فانه قوت لنا فاذا غلا يوما فقد نزل البلا»

محاضرات ص ۲۲۵
اما ظاهرا آنچه را فسیری در «رساله» آورده منقول از فوت القلوب مکی
است (ج ۲ ص ۱۷۳)

* * * * * وليس لي في سواك حظ فكيفما شئت فامتحني

۱- ... انشدني عثمان بن محمد العمانی قال انشدني ... للمجنيد بن محمد:
تريد مني اختبار سري
فليس لي في سواك حظ
كل بلاء علي مني
و قد علمت المواد مني
فكيفما شئت فامتحني
ياليتني قد اخذت عنني
(حلية الاولياء ۱۰ ص ۲۸۴)
۲- در عين حال حافظ ابونعيم در ضمن بيان احوال «سمنون» میگوید که:
(... سمي نفسه الكذاب، و كان سبب ذلك ابياته التي قال فيها:

وليس لي في سواك حظ فكيفما شئت فامتحني

(ج ۱۰ ص ۲۱۰)
در بسياری دیگر از مراجع (از جمله ابن کثیر ۱۱۵۱ و مناوی ۲۵۳)
نیز این بیت بنام سمنون آمده است و اله اعلم.

* * * * *
والتسيف ان لا ينته لان مسه
و حلاه ان خاشسته خشنان
از حماسیات است که بدون ذکر نام کوينده علاوه بر حماسه «ابی تمام»

(ص ۱۶۱۲ شرح مرزوقی) در البیان والتبیین ج ۱۷۱۲ و زهرالاداب حصری ج ۲۶۲۲ و لباب الاداب اسامة بن منقذ ص ۲۸۶ نیز آمده است و پیش از آن بیت دیگری بدینصورت:

ویدنو واطراف الرماح دوانی کریم یفرض الطرف فضل حیائه
... البيت وکالسيف.....

اما «حاتمی» در (الموضحه ص ۱۹۳) صریحاً این بیت را به «ابی الشیص» منوی در ۱۹۶ (که با ابنه منوچهری اورا «اعرابی باستانی» مینامد) نسبت میدهد. والله اعلم.

* * * * *
لیس من مات فاستراح بهیت انما الیهت میت الایاء
بیت مشهور و کثیر الاستسهاد «عدی بن رعلاء الفسانی» در مقطوعه اصمعیه او و سی از آن این بیت است:
انما الیهت من یعیش کیتبا کاسفا باله قلیل الرجاء
اصمعیات ص ۷۰ - سطر اللثال بکری ص ۸

* * * * *
اتیه فلا ادری من التیه من انا سوی ما یقول الناس فی وفی جنسی
اتیه علی جنن البلاد و انسها وان لم اجد شخصاً اتیه علی نفسی
ص ۸۹
از حمله مقطوعه سه بیسی است که «ابن عبدالبر» در بهجة المجالس ص ۴۴۰ آنرا به «ابن السلمانی» نسبت داده و ابن قتیبہ آنرا بدون ذکر نام گوینده در «عیون الاخبار» ج ۱ ص ۲۷۱ آورده است بدینصورت:
ایته علی جنن البلاد و انسها ولولم اجد خلقة لتبت علی نفسی
ایته فلما ادری من التیه... . . . البيت . . .
فان زعموا انی من الانس مثلهم فمالی عیب غیر انی من الانس
پس از قفسیری، یافعی نیز دوبیت ماحن فیه را به ضمیمه سه بیت پس از آن که گوینده آنرا از هاتفی شنیده است عیناً نقل کرده است (روض الریاحین ص ۲۷۳).

* * * * *
اذا تغازرت و ما بی من خزد ثم کسرت العین من غیر عود
نصر بن مزاحم منقری (ره) در «وقعة صفین» ص ۲۷۰ این بیت را در جمله رجزی به عمرو بن العاص (لع) نسبت میدهد و میگوید: وقال عمرو بن العاص:
اذا تغازرت و ما بی من خزد ثم خبات العین من غیر عود
الفیتنی السوی بعید المستمر ذاصولة فی المصملات الکبر
احمل ما حملت من خیر و شر کالحیة الصماء فی اصل الصخر
در بسیاری از کتب لغت نیز این بیت در ماده «خزر» بدون ذکر نام گوینده آمده است.

ص ۱۰۱

وجودی ان اغیب عن الوجود بما یبد و علی من الشهود
 ابن الدباغ در «مشارق انوار القلوب» ص ۷۰ این بیت را به ضمیمه بیت
 دومی بدون ذکر نام گوینده آورده و بیت دوم چنین است.
 و مالی فی الوجود کثیر حظ ولكن وجد موجود الوجود

* * * * *

و امطر الکاس ماء من ابارقها فانبث اللز فی ارض من الذهب
 و سبح القوم لما ان راوا عجباً نوراً من الماء فی نار من العنب
 سلافة و رتبها عاد عن ارم كانت ذخيرة کسری عن ابغاب

ص ۱۰۲

از خمربیه یازده بیتی است از «عبداله بن المعتز» در مقطوعه بمطلع:
 یامن یفند نى فی اللهو والطرب دع ماتراه و خلدایى فحسبك
 دیوان ص ۲۱۰

* * * * *

و تحققتک فی السر فنا جاک لسانی
 فاجتمعنا لمعان و افترقنا لمعان
 ان یکن غیبک التعظیم عن لحظ عیانی
 فلقد صیرک الوجد من الاحشاء دانی

ص ۱۰۶

گرچه فسیری این ابیات را به جنید نسبت می دهد اما این ابیات در دیوان
 مسسوب به حلاج با مختصر اختلاف در ضبط بیت سوم که بدینصورت است:
 فلئن غیبک العزة عن لحظ العیان
 نیز آمده و ابن کثیر هم آنرا بحلاج نسبت می دهد. دیوان حلاج چاپ ماسینیون
 ۱۱۶ - ابن کثیر ۱۲۱۳ ر

* * * * *

اذا ما بدالی تعافلته فاصدر فی حال من لم یرد
 جمعت و فرقت عنی به ففرد التواصل مثنی العدد

ص ۱۰۶

ساسد مرجع قشیری «اللمع» ص ۳۷۳ باشد ولی در اللمع بت اول
 بضمیمه بیت دیگری غیر از دومین بیت قشیری بدینصورت آمده است که
 ظاهراً در اصل باید بیت سوم باشد:

اذا ما بدالی... البیت ...
 فیصطلم الكل منی بها و یحجب عنی بها ما اجد

* * * * *

لسی سكرتان و للنسمان وحدة شينى خصصت بهمن بينهم وحلى
ص ۱۱۳ و ص ۶۷ د

بيت آخر مقطوعه بنج بيتى است از ابى نواس حسن بن هانى اهوازی، که سریشی شارح «مقامات حریری» نیز آنرا ضمن داستانی خواندنی آورده است و اینک تمام آن مقطوعه به نقل از دیوان:

لا تبك لیلی ولا تطرب الی هند	واشرب علی الورد من حمراء کالورد
کاسا اذا انحدرت فی حلق شاربها	اجدته خمرتها فی العین والخذ
فالخمر یا قوته و الکاس لؤلؤة	من تف جاریة «مشوقسة» لقد
تسقیك من عینها خمرأ و من یدها	خمرأ فمالک من سکرین من بد
لی نشوتان و للنسمان واحدة	شینى خصصت بهمن بينهم وحلى

دیوان ص ۲۷ شریش ج ۱ ص ۱۸۷

خوانندگان فاضل بهر می دانند که تعبیر از دومی (مسنی از می + مستی از ساقی) در شعر بسیاری از شعرای عزل سرا یا خمریه سرا از قبیل اعشى و مسلم بن الولید و عباس بن احنف آمده است ولی در دیوان ابی نواس از این تعبیر با الفاظ و عبارات مختلف یاد شده است فی المثل:

فلی سکران منه، سکر طرف و سکر من رحیق خسروانسی

و شک نیست شبخ اجل سعدی در فرموده هائی از این دست چون:
«که حریفان ز می ز تامل مسسم» یا «معاشران ز می و من ز چشم ساقی مست» بدین معانی بی نظر و از آن بی خبر بوده است.

* * * * *

سکران، سکرهوی و سکر مدامة فمتی یفیق فتی به سکران

از «دک الجن عبدالسلام بن رعبان» شاعر شیعی و نازک خیال قرن سوم است در مقطوعه بدین شرح:

خذ یا غلام عنان طرفک فاحمه	عنی فقد ملک الشمول عنانسی
سکران	البيت
ما الشان ویحک فی فراق فریقهم	الشان ویحک فی جنون جنانی

(عقلاء المجانین ص ۱۴)

* * * * *

لیلی بوجهک مشرق وظلله فی الناس ساری
والناس فی سدف الظلام و نحن فی ضوء النهار

ص ۱۱۸ و ۲۴

... و كان علی قلنسوة «شمائل» جاریة الماهانیة:
بللی بوجهک مشرق

(الموشی ص ۲۲۶)

كان تسليمه على وداعا

افترقنا حولاً فلما التقينا

* * * * *

دومین بیت معطوعه دو بیتى است از (متنبی) که مام آن چنین است:

وقضى الله بعدذاك اجتماعا

بابی من وددته فافترقنا

كان . . . البيت

افترقنا حولاً فلما التقينا

و اگر خوانندگان فاضل از رونق و طراوت شعر (متنبی) در این دو بیت
نسانی نمی‌بینند حق دارند چرا که بتصریح جامعین دیوان این دو بیت اولین
سعر اوست و در ابتدای دیوان او ذکر کرده‌اند که: «و اول شعر نظمه ارنجلا
فوله و هوصبی، بابی من وددنه... الیسان».

و در مقام تنظیر و تشبیه و با رعایت مران و مقامات منبى و قآنی باید
گفت این دو بیت چیزی در حکم بیت

او را به دو... خریده است

ان كوزه زمیرزا حبیب است

و آنی است.

تتخیر الالباب دون نزوله

ما زلت انزل في وداك منزلا

بیت و عبارت ص ۱۲۲ و ص ۵۲۹ منقول است از «اللمع» ص ۲۱۰ و ص
۲۹ و بس از فشیری «بافعی» و «مناوی» نیز آنرا بدون ذکر نام کونده آورده‌اند.

* * * * *

شرقت قبل ربهها بربیب

لم نرد ماء وجهه العين الا

دومین بیت معطوعه دو بیتى است از «ابن المعتز» بدینصورت:

وحییبی منی بعید قریب (کذا)؟

وابلائی من محضری و مفیی

. . . . البيت

لم نرد ماء وجهه

دیوان ص ۸۱

* * * * *

و آخر یرعی خاطری و لسانی

كان رقبيا منك یرعی خواطری

یسوؤك الا قلت قد رمقانی

فما رمقت عینای بعدك منظراً

لفیرك الا قلت قد سمعانی

ولا بدرت من فی دونك لفظة

لفیورك الا عرجا لعنانی

ولا خطرت فی السر بعدك خطرة

وامسكت عنهم ناظری و لسانی

و اخوان صدق قدسثمت حدیثهم

وجدتك مشهوداً بكل مكان

و مالزهد اسلی عنهم غیر انسی

این ابیات تماماً و بعضاً و گاه بااضافه دوبیت دیگر بدون ذکر نام گوینده
در بسیاری از کتب صوفیه و غیرصوفیه از قبیل (مشارق انوار العلوب ص ۷۸)
و (الزهره محمدین داود اصفهانی ص ۱۴۶) آمده است اما صاحب (مصارع

المشاق: ص ۳۵۹) بعضی از این ابیات را در مقطوعه هفت بیتى و با اختلافاتی در ضبط و ترتیب به (بحترى) نسبت می‌دهد ولی البته در دیوان «بحترى» نشانی از آن نیست و اله اعلم

* * * * *

وداد کم هجر وجبکم قللى
مفتمین بیت تغزلی است از (عباس بن احنف) بمطلع:

الايت ذات الخال تلقى من الهوى
عشیر الذى القى فیلتم الشعب

و بیت مانحن فیه در دیوان بصورت:

وصالکم صرم وجبکم قلى
ضبط شده است و بس از آن این بیت است:

و انتم بجمداله فیکم فظاظة
فکل ذلول فی جوانبه صعب

دیوان ص ۱۹
و شاید مرجع فشیری «اللمع» ص ۲۵۷ و ص ۲۹۲ و یا «حلیة الاولیاء»
ج ۱۰ ص ۳۶۹ باشد که در این دو کتاب نیز این بیت بدون ذکر نام
گوینده آن آمده است.

* * * * *

فلا عیش الا مع رجال قلوبهم
تحن الى التقوى وتترجأ الذکر

سکون الى روح اليقین و طیه
کما سکن الطفل الرضيع الى الحجر

ص ۱۶۲

این دو بیت و ابیات وارده در ص را غالب مولفان صوفیه به «ذی النون»
ره نسبت داده‌اند از حمله قسیری و حافظ ابی نعیم (حلیه ج ۹ ص ۳۸۶ و ج
۱ ص ۳۲۸) و یافعی (روض الریاحین ص ۲۰۷). اما مناوی آنرا به «سمنون
محب» نسبت داده است ج ۱ ص ۲۳۷ (کواکب الدربه).

* * * * *

افکرما اقول اذا افترقنا
و احکم دائبا حجج المقال

فانساهما اذا نحن التقینا
فانطق حين انطق بالمحال

ص ۱۸۲

شاید صورت دیگری از دویمین است که در (الزهرة) محمد بن داود آمده
است ص ۳۷:

افکرما اقول اذا التقینا
و احکم دائبا حجج المقال

فترتعد الفرائض حين تبدو
وانطق حين انطق بالمحال

* * * * *

فیالیل کم من حاجة لی مهمة
اذا جئتکم لم ادر یالیل ماهیا

ص ۱۸۲

این بیت در جمله قصیده یائیه مفصله است که در دیوان منسوب به «مجنون» گردآورده مردی بنام «ابوبکر والبی» آمده است. درباره این دیوان مشکوک و احتمالا مجعول که بهرحال: «اورا صریح خون چند دیوان بگردن است» و جامع آن که «والبی» باشد سابقا در ضمن یادداشت‌های مربوط به مآخذ اشعار عربی کلیله و دمنه منتشره در مجله یغما، این بی‌مقدار سطروری نکاشته است. در همین قصیده تائیه که بمطلع:

تذکرت لیلی والسنین الغوالیا و ایام لانخشی علی اللهوناهیا
است ابیاتی از یائیه «ذوالرمه» که در مدح «بلال بن ابی بردة بن ابی موسی اشعری» است و از یائیه «جمیل‌بشینه» نیز داخل شده. با اینهمه گمان می‌رود باتصریح مکرری که در این بیت بنام «لیلی» شده است انتساب آن به مجنون لیلی (یعنی قیس بن ملوح عامری) مرجح باشد واله اعلم.

احسنت ظنك بالایام اذحسننت * * * * * ولم تخف سوء مایاتی به القدر
وسالمتك الیالی فاغتررت بها و عند صفوالیالی یحدث الکدر

ظاهرا این دوبیت که در بسیاری از کتب ادب و اخلاق و تصوف بدون ذکر نام گوینده آن آمده است از «ابی‌العتاهیه اسمیعیل بن القاسم» است و در دیوان او آمده است ص ۵۳۶ با اینهمه بعضی آنرا بدیگران نسبت داده‌اند و حتی مرد نزرکواری چون «ابن‌عبدالبر» می‌گوید:

... قال الربیع (یعنی ربیع بن سلیمان مرادی یکی از بزرگان اصحاب امام سافعی) و سمعته (یعنی امام شافعی را) یقول: حسن‌الظن بالایام داعیه الی تغییر النعم ثم انشأ (و نه انشد) یقول:
احسنت ظنك بالایام اذحسننت

..... البینین
(الانتقاء فی فضائل الثلاثة الائمة الفقهاء ص ۱۰۱)

* * * * * نون الهوان من الهوی مسروقة و صریح کل هوی صریح هوان

این بیت در بسیاری از کتب صوفیه بدون ذکر نام گوینده آمده است و از جمله «دیلمی» در (عطف‌الالف المألوف علی اللام المعطوف ص ۷۳) می‌گوید: «... سئل اعرابی عن العشق والهوی، فقال: الهوی هوان لکن غلط باسمه و انما يعرف ما أقول من ابکته المنازل والطلول ثم انشأ یقول:

نون الهوان من الهوی... .. البيت

و بیت مانحن‌فیه شبیه است باین دو بیت که در «محاضرات راغب ص ۲۱۹ آمده است».

ان الهوان هو الهوی نقی اسمه فاذا هويت فقد لقيت هوانسا
و اذا هويت فقد تعبدك الهوی فاخضع لالك کائنات من کانا

* * * * *

و حسبك من حادث بامری تری حاسديه له راحمینا

از جمله ابیات مرثیه بسیار موثری است از (ابوعبدالرحمن محمد بن- عبیداله العتبی) که در سوك هفت یا شش پسر بطاعون مرده خود سروده است و دوازده بیت آن در (عیون الاخبار ج ۳ ص ۶۰) و ابیات متفرقی از آن در (وحشیات ابی تمام ص ۱۵۸) و (معجم الشعراء مرزبانی ص ۴۲۰) آمده است و در ضمن آن چنین میگوید: (بنقل از عیون الاخبار).

و كنت اباسیة کالبور	افقی بهم اعین الحاسدینا
فمروا علی حادثات الزمان	کمر الکراهم بالنا قدینا
خافتهم و احدا واحدا	الی آن ابادتهم اجهمینا
و حسبك من حادث بامری	قصری حاسديه له راحمینا

* * * * *

کل العداوة قد ترجی امامتها الا عداوة من عاداك من حسد

این از فشیری، ابن فبیه در عیون الاخبار ج ۲ ص ۱۰ و بس از اوشریشی در شرح مقامات ج ۱ ص ۸۶ و دیگران این بیت را بدون ذکر نام گوینده آورده اند.

* * * * *

قل للحسود اذا تنفس طعنة یا ظالما وکانه مظلوم

عم خنانکه خود فشیری هم تصریح کرده است این بیت از «ابن معنزه» است و سومین بیت مقطوعه ایست از اوبد بشرح:

لج الزمان فلیس یعبث صرفه	ان الزمان علی الکریم لثیم
لم یدر ماتحت التجمل حاسد	بالقیظ یقعد مرة و یقوم
قل للحسود اذا تنفس صعنة	یا ظالما و کانه مظلوم

دیوان ص ۳۴۱

* * * * *

و اذا اراد الله نشر فضيلة طویت اتاح لها لسان حسود

از قصیده هائمه اباتمام طائی است در قصیده مدحیه او بمطلع:
 ارایت ای سوائف و خدود عنت لتابین اللوی فرود
 و بس از بیت مانحن فیه این بیت است:

لولا اشتغال النارفی مجاورت ماکان یعرف طیب عرف العود

* * * * *

و احسن بالفتی من یوم عار ینال به الفنی کرم وجوع

۱- روایت وحشیات: (باسته).

این بیت از جمله مقطوعه شش بیتی است از (محمد بن عبیداله العرزمی) شاعر قرن دوم متوفی در (۱۵۵ هـ) و تمام آن مقطوعه بدین شرح است و در متن منقول عنها بجای (یوم) در مصرع اول بیت مانحن فیه (لوم) است که با توجه به تقابل آن با کلمه (کرم) در مصرع ثانی، همان لوم انسب و لطف مینماید و اینک مقطوعه:

رضیت ببلغة و عططت رحلی	و انی للمطالب مستطیع
و ادرکتا لغنی و ملک امری	اذا اشملت علی الیاس الضلوع
و احسن بالغنی من لوم عار البیت
و سوی الیاس بین الناس عندی	فلن یشقی ابی الرجل الوضیع
و قالوا قد دهیت فقلت کلا	و لکنی اعزبی القنوع
فمن ابدی لنا بشراً جزینا	و من ولی فما فقد الربیع

(الامل و المامل منسوب بجاجط ص ۱۴) * * * * *

اهابك ان ابدی الیک الذی اخفی	و سری یدعی ما یقول له طرفی
نہانی حیاتی منک ان اکتم الهوی	واغنیتنی بالفهم منک عن الکشف
تلطفت فی امری فابدیت شاهدی	الی غائبی و اللطف یدرک باللطف
ترایت لی بالغیب حتی کانما	تبشرنی بالغیب انک فی الکف
اراک و بی من هیبتی لک وحشة	فتؤسنی باللطف منک و بالمطف
وتحیی محبا انت فی الحب حتفه	وذا عجب کون الحیاة مع الخف

ابیات و داستان مربوط به آن عیناً منقول است از (حلیة الاولیاء حافظ ابی نعیم ج ۱۰ ص ۱۷۸) یا از (اللمع ابونصر سراج ص ۳۶۷) و پس از قشیری، نیز یافعی ابیات و داستان را عیناً آورده است.

انا شاکر انا ذاکر انا حامد	* * * * *	انا جائع انا نائع انا عاری
هیسته و انا الضمین لنصفها		فکن الضمین لنصفها یا جاری
مدحی لفرک لب نارخفتها		فاجر عبیدک من دخول النار
و النار عندی کالسؤال فهل تری		ان لا تکلفنی دخول النار

این ابیات را که صوفیه با مختصر دستکاری بابراهیم بن ادهم نسبت می دهند و علاوه بر قشیری حافظ ابی نعیم در حلیه ج ۸ ص ۳۸ و یافعی در روضه الریاحین ص ۱۴۹ هم آورده اند. مرزبانی در معجم الشعراء ص ۴۵۲ و قفطی محقق بزرگوار در کتاب نفیس جلیل خود (المحمدون من الشعراء ج ۱ ص ۴) لابد بنقل از مرزبانی صریحاً و بی هیچ تردیدی از (محمد بن احمد الرقی) که از اخلاف شاعر شهیر قرن اول (عبیداله بن قیس الرقیات) است میداند و چنین می آورد:

(... محمد بن احمد الرقی، من ولد عبیداله بن قیس الرقیات، مات بعد الثمانین و
المانین، وكان قطع علیه الاعراب الطريق بحران ونواحيها فدخل علی «ابی الاغر»
الربذة و قال:

انا شاکر انا ذا کر انا حامد	انا جائع انا راجل انا عاری
هی سته و انا الضمین لنصفها	فکن الضمین لنصفها بعیار
احمل و اطعم و اکس تم لك الوفا	عند اختیار محاسن الاخبار
فالعارفی مدحی لفرک فاکفنی	بالجود منك تعرضی للنار
والتادعندی کالسوأل فهل تری	ان لا تکلفنی دخول النار؟

و من الرزیه ان شکری صامت * * * عما فعلت و ان یرک ناطق
و اوی الصنیعة منك ثم اسرها؟ انی اذا لید الکریم لسارق

دو بیت ماقبل آخر مقطوعه است از «ابی تمام طائی» درممدح «ابازید» کاتب
عبداله بن طاهر بمطلع:

قرب الحیا و انهل ذاک البارق **و العاجه الشعراء بعدک فارق**

الصبر یجمل فی المواطن کلها * * * * * الا علیک فانه لایجمل

کمان میرود ابن بیت که بدون ذکر نام گوینده در بعضی دیگر از کتب
صوفیه نیز آمده است صورت محرف بیتی از «محمد بن عبیداله العتبی» سابق-
الذکر در سوك فرزندش باشد که چنین است:

(... و قال العتبی محمد بن عبیداله یذکر ابنه له مات:

اضحت بخدی للدموع دسوم	اسفا علیک و فی الفؤاد کلوم
و الصبر یحمد فی المصائب کلها	الا علیک فانه مدموم

(کامل میرد ج ۲ ص ۳۸)

ساصبر کی ترضی و اتلف حسرة * * * * * وحسبی ان ترضی ویتلفنی هجری

علی رغم آنکه فسمری این بیت را به «ابن عطاء» نسبت می دهد، این بیت
صورت محرف با روایت دیگری است از دومین بیت از (عباس بن احنف) در
مقطوعه شمس بینی اوست که بدین صورت است:

الا کتبت تنهی و تامر بالهجر	فقلت لها یالیت قلبک فی صدی
ساصبر کی ترضی و اهلك حسرة	وحسبی ان ترضی و یهلكنی هجری

(دیوان ص ۱۳۶ - امالی قالی ۱۸ و ۳۹)

صابر الصبر فاستغاث بالصبر فصاح المحب بالصبر صبرا

این بیت بتصریح دیلمی در (عطف الالف المألوف) ص ۸۶ در ضمن قطعه
سه بینی از (ذی النون) است بدین شرح:

من خوف الفراق يورث عذرا
... البيت ...

حبوب عجب من حسرة
من موت المحب من المالشوق
صبر الصبر ...

* * * * *

يعرفه السامع والرأسي
فانه اشرف اسمائي

يا عمرو تاري عند زهرائي
لاتدعني الا به «ياعبدها»

این ابیات بیادآورنده ابیات دیگری است که در این معنی دقیق و رقیق از
بعضی شاعران آمده است از جمله:

فيلهب بطلانصحبهم ويضيق
وقول الاعاذي: انه لخليع
اذا قيل لي «ياعبدها» لسميع
(ابونواس - ديوان ۳۶۶)

يهم عن العذل و هوسميع
وهان على اللوم في جنب حبها
اصم اذا نوديت باسمي واني

يا

و دعت به بالعبد يوما فقالت:
قد دعت به باشرف الاسماء
از نواجی - شرح دیوان ابن فارض ص ۵۳

يا

و اذا ما اردت رفعة قدری
فادعني في عشيرتي: يا غلامي
ايضاً ص ۵۴

* * * * *

لاني انساك اكثر ذكر
در «عقلاء المجانين ص ۱۳۳ این بیت بضمیمه دو بیت دیگر بشرح زیر
بنام «سمون محب» ذکر شده است:

... البيت ...
كروا وانت المني و فوق الاماني
ابصرتك المني بكل مكان

لا لاني انساك ...
انت في النفس اتجوانح والـ
فلذا انت غبت عني عياناً

* * * * *

هم باتياننا حتى اذا نظرت
الى المرأة نهاها وجهها الحسن
دومین بیت مقطوعه سه بیتی است از (عباس بن احنف) که تمام آن مقطوعه
چنین است:

خود تكمل في اعطافها الفتن
... البيت ...
اغرت بي الشوق حتى شغني الشجن
(دیوان ص ۲۸۰)

تاهت علينا بان تمت محاسنها
... باتياننا ...
ماكان هذا جزائي من محاسنها

* * * * *

هبت حمله ساق حبه جرع
قلب یری الفة الاعیاد و الجمعة
یوم التزود فی الثوب الذی خلعا
و العید ماكنت لی مرأی و مستمعا

بنوا عید مادا انت لایسه
فقر و صبر، هما ثوبای تحتما
أحرى الملبس ان تلقى الحبيب به
الدهر لی ماتم ان غبت یا املی

شك نیست كه این ابیات را كه با اندك اختلاف در ضبط و ترتیب در غالب كتب صوفیه و از جمله در «التعرف ص ۹۶» و «حلیة الاولیاء ج ۱۰ ص ۳۷۳» كه از قدیمترین آن كتب است آمده، باید لز اولین اشعار صوفیانه محض شمرده شود. گوینده آن «ابوعلی رودباری» یا «شبلی» یا «نوری» (كه در كتب مذکور باین هرسه نسبت داده شده است) یا دیگری باشد زیرا كه الفاظ و معانی آن صرفا همان الفاظ و معانی معبوده صوفیه است و هیچ مشابهت و مناسبتی با تعبیرات شاعرانه ندارد.

فی انقباض و حشمة فاذا * * * * *
اوسلت نفسی علی سحیبتها * * * * *
صادقت اهل الوفاء و الكرم
و قلت ماقلت غیر محتشم

از (محمد بن عبدالله بن عبدالاعلی اسدی) معروف به (ابن كناسه) خواهرزاده ابراهیم ادم است. (اغانی ۱۱۲/۱۲ - شریشی ۱۹۳ را انساب سمعی ۴۸۸ - بهجة المجالس ۵۹۳).

اذا استنجد و الم یسألوا من دعاهم * * * * *
لا یة حرب ام لای مكان * * * * *
بیت مشهور «وداك بن ثمیل مازنی» در قطعه حماسیه او بمطلع:
روید بنی شیبیان بعضی و عیدكم
تلاقوا غداً خلی علی سفوان
(حماسه ابی تمام ص ۳۳)

و عین الرضا عن كل عیب كلیلة * * * * *
ولكن عین السخط تبدی المساویا * * * * *
این بیت بسیار معروف و كثیر الاستشهار كه در بسیاری از كتب فارسی و عربی آمده است، از (عبدالله بن معاویه بن عبدالله بن جعفر بن ابیطالب) رضوان الله علیهم است در مقطوعه چند بیتی او بمطلع:
وایت فضیلا كان شیئا ملغیا فكشفه التمحیص حتی بدالیا
كه در (كامل مبرد ج ۱ ص ۱۸۳) و (عیون الاخبار ۲۰۴) و (حماسه ابن شجری ص ۶۶) و بسیاری دیگر از مراجع آمده است.

كل بیت انت ساكنه * * * * *
وجهك المامول حجتنا * * * * *
غیر محتاج الی السرج
یوم یاتی الناس بالحجج

از (عبدالصمد بن المعذل) یا «دیک الجن» شاعران معاصر ابن الرومی (قرن سوم)
است در مقطوعه بمطلع:

یا بدیع الدل والفتح لك سلطان علی المہج

که دو بیت وارده در قشیریه و بیت مطلع در بسیاری از کتب عربی و فارسی
صوفیه (از جمله اللع و تذکرۃ الاولیاء و طبقات) آمده است و در اصل بجای
(وجهک المأمول) و (وجهک المعشوق) است و صاحب «مصارع العشاق» میگوید:
«... والصوفیة اذا قالوا «وجهک المأمول» نقلوه الی مالهم من ذلك المعانی»
ص ۳۷۴.

* * * * *
قال سلطان جبه انا لا اقبل الرشا
فسلوه بعقه لم یقتلی تحرشا

در «اللع» ص ۲۵۱ چنین آمده است که «انشدنی ابو عمر والزنجانی
ببریز قال کان الشبلی رحمه الله یقول عند موته»:

قال سلطان جبه انا لا اقبل الرشا
فسلوه فدیته لم یقتلی تحرشا

* * * * *
انا ان مت فالهوی داء قلبی وبداء الهوی یموت الکرام

در بسیاری از کتب پس از رساله هم نیز این بیت بدون ذکر نام گوینده
آمده است (از جمله: ابن الدبّاغ ص ۸۸ و مصارع العشاق ص ۲۶۸) و در
مصارع العشاق می آورد که این بیت نقش نگین انگشتری مغنیه ای بوده است.

* * * * *
کبرت همه عبید طمعت فی ان تراکما

عبارت و شعر عیناً منقول از «اللع» ص ۲۱۰ و ص ۲۸۷.

تبيت الحية النفسا منه مکان الحب یستمع السراوا
این بیت که به اصطلاح از (ابیات معانی) است و در بسیاری از کتب لغت
و معانی الشعر بدون ذکر نام گوینده آمده است از (راعی نمیری) است در قصیده
مدحیه او بمطلع:

الم تسال بعامة الدیارا عن الحی المفارق این سارا؟
جاحظ در «الحيوان» ج ۴ ص ۲۵ میگوید: (... ربما باتت الانعی عند رأس
الرجل وعلی فراشه فلا تنهشه، واکثر ما یوجد ذلك من القانص والراعی قال الشاعر:
تبيت الحية البيت
* * * * *

و لما دعيت احب ما حبسى
لما الحب حتى يلحق القلب بالخشى
وتنحل حتى لا يبقى بسك الهوى
سوى مقله تبكى بهاو تناجيا
وتدبل حتى لا تجيب المناديا
سوى مقله تبكى بهاو تناجيا

داستان و ابیات با مختصر اختلاف در ضبط منقول است از (اللمع
ص ۲۵۱) و پس از قشیری نیز مولفان (عطف الالف المألوف ص ۸۷) و (مصارع
المشاق ص ۷۰) آنرا نقل کرده‌اند.

من مات عشقا فليمت هكذا * * * * *
لاخير في عشق بلا موت

محمد بن اسحق و شفاء ابن بیترا سروده کنیزکی از آن سلیمان عبدالملک
اموی می‌شمارد.

(الموشی ص ۸۲)

بكت عيني غداة البين دما * * * * *
فعاقت التي بغلت بدمع
و اخرى بالبا بغلت علينا
بان غمفتها يوم التقينا

این ابیات را بضمیمه بیت سومی حافظ ابی نعیم ضمن داستان کامل متفاوتی
با آنچه که در «رساله» آمده است در شرح احوال (علی بن الحسین السامری) بدین
صورت می‌آورد: ص ۳۳۹ ج ۱۰ حلیه.

بكت عيني غداة البين دما
فجازيت التي جادت بدمع
و اخرى بالبا بغلت علينا
بان اقررتها بالحب عينا
بان غمفتها يوم التقينا

ما يرجع الطرف عنه عند رؤيته * * * * *
حتى يعود اليه الطرف مشتاقا

این بیت که بضمیمه بیت دیگری است و بدو صورت روایت شده است از
(ابراهیم بن عباس صولی) شاعر بزرگ ولی مقل دوره اول عباسی است و
روایت دیوان چنین است:

لاموا وقالوا اصطبر عنها فقلت لهم
ما يرجع الطرف عنه عند رؤيته
هيئات ان سبيل الصبر قد ضاها
حتى يعود اليها الطرف مشتاقا

ص ۴۷ دیوان صولی در مجموعه (الطرائف الادبية) مینویسد
محمد بن اسحق و شفاء می‌گوید: (...) و کتب «ابنة المرافية» و کانت تمشق
ما بن الرشيدة علی کزنها:

قالوا عليك سبيل الصبر قلت لهم
ما يرجع الطرف عنه عند رؤيته
هيئات ان سبيل الصبر قد ضاها
حتى يعود اليها الطرف مشتاقا

و ظامرا علت تحريف از صورت اصلی این بوده است که این

دخترک که میخواست با بیان این ابیات به پسر هارون الرشید (کدامین پسر؟) اظهار عشق کند مجبور بوده است ضمائر مؤنث را در هر دو بیت بضامیر مذکر تغییر دهد و البته مطلوب و منتخب صوفیه «شاهدباز» هم همین صورت محرف بوده است.

* * * * *

نحن فی اکمل السرور و لكن ليس الا بكم يتم السرور
عيب ما نحن فيه يا اهل ودي انكم غيب و نحن حضور

... کتب‌المهدی (یعنی مهدی عباسی پدر هارون الرشید) السی‌الخیزران (مادر هارون) وهوبمكة:

نحن فی اکمل السرور و لكن ليس الا بكم يتم السرور
عيب ما نحن فيه يا اهل ودي انكم غبتم و نحن حضور
فاجبو المسير بل ان قدتم ان تطيروا مع الرياح فطيروا
فاجابته:

قلنا الذي وصفت من الشوق فكدنا و ما فعلنا نظير
ليت ان الرياح كن يؤدين اليكم ما قد تجن الضمير
لم ازل جئته لان كنت بعلى في سرور، فدام ذاك السرور
(بهجة‌المجالس ص ۸۱۹)

وچنین می‌نماید که این ابیات را شاعران حاشیه‌نشین مجالس مهدی و خیزران سروده‌اند والله اعلم.

* * * * *

و ابرح ما يكون الشوق يوماً اذا دنت الخيام من الخيام

ظاهراً این بیت تضمین و یا استقبال و یا صورت محرفی از این بیت باشد که:
و ابرح ما يكون الشوق يوماً اذا دنت الديار من الديار
که بیت ثانی دو بیتی است از (اسحق بن ابراهیم موصلی) شاعر متوسط و موسیقیدان بزرگ دوره اول عباسی که در بسیاری از کتب ضمن داستان دلکشی آمده است و عموماً بروایت از حجة برمکی ادیب و شاعر معروف از حماد بن اسحق پسر گوینده است و تمام دو بیت چنین است:

طربت الى الاصبية الصغار و شافك منهم قرب المزار
وابرح ما يكون الشوق يوماً اذا دنت الديار من الديار
در بعضی از چاپهای (اغانی) و برخی دیگر از مآخذ در مصرع دوم بیت اول (وهاجك) و مصرع اول بیت دوم بصورت (وكل مسافر يزاد شوقاً) ضبط شده است.

(اغانی ج ۵ ص ۹۴ و ج ۸ ص ۱۶۸ - عیون‌الاخبار - امالی‌قالی ص ۵۵ - زهره محمد بن داود ص ۲۱۲ - بهجة‌المجالس ص ۲۲۷).

رَأَيْتَكَ تَبْنِي دَائِمًا فِى قَطِيعَتِي * * * * *
 وَلَوْ كُنْتُ ذَا حِزْمٍ لَهَدَمْتُ مَا تَبْنِي

داستان و بیت منقول است از «اللمع» ص ۲۹۱ یا «حلیة الاولیاء» ج ۱۰ ص ۲۴۰ که در آنجا بیت دومى نیز بصورت ذیل بدنباله بیت اول است:
 کانی بکم والیت افضل قولکم الایتناکنا اذا الیت لاتفنى

فِى سَبِيلِ اللَّهِ وَدِى * * * * *
 کَانَ مِنِّى لَكَ يِذْلُ
 کُلِّ يَوْمٍ تَتَلَوْنَ غَیْرَ هَذَا بِكَ أَجْمَلُ

عبارت و شعر منقول از «اللمع» است ص ۲۸۶.

لَدَكُنْتُ مِثْلًا فَصْرَتِ حَيَا * * * * *
 وَ عَنْ قَرِيبٍ تَصِيرُ مِثْلًا
 عَزَّ بَدَارُ الْغَنَاءِ بَيْتَ فَا بِنَ بَدَارِ الْبَقَاءِ بَيْتَا

ظاهراً مرجع قشیری در نقل خواب «بشرحافى» و انتساب ناموجه این ابیات بحضرت مولی المولى صلواته و سلامه علیه وعلی اولاده المعصومین ، «عیون الاخبار» ابن قتیبه باشد. در این میان شکفت آور است که «ابن کثیر» این ابیات را به (عمر بن الحسین خرقی) متوفى در ۳۳۴ نسبت دهد زیرا ابن قتیبه سالها پیش از خرقى از دنیا رفته است. و اله اعلم.

فَلَا تَكْتُبْ بِغَطِّكَ غَيْرِ شَيْئٍ يَسْرُكُ فِى الْقِيَامَةِ أَنْ تَرَاهُ

مناوى در ضمن نقل داستانى درباره (ذوالنون) این بیت را بضمیمه بیت دیگرى بصورت زیر مى آورد:

و هَاهُنَا كَاتِبُ الْإِسْمِ
 فَلَا تَكْتُبْ بِغَطِّكَ غَيْرَ شَيْءٍ
 وَيَبْقَى الدَّهْرُ مَا كَتَبْتَ يَدَاهُ
يَسْرُكُ فِى الْقِيَامَةِ أَنْ تَرَاهُ

بنده ضعیف حقیر احمد مهدى دامغانى امیدوار از رحمت حق تعالی چنانست که این نوشته ها مصداق ناجیزی برای همین بیت اخیر شواهد رساله قشیریه باشد والحمدلله اولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً و صلی الله علی سیدنا محمد وآله الطاهرين وسلم تسلیماً کثیراً.

التسامح الدينى عند البيرونى

اريد ان مقالى هذا حول هذا الشخص اتعجب والنادر والبحر العميق الزاخر والبدر المنير الباهر والانسان السعيد الجدد البعيد الغور العظيم القدر العديم المثال العالى المحل التام الفطرة الكامل الطبيعة الفائق بفنون الفضائل كل ذى بحث ونظر السابق بجوامع العلوم و المعارف جل البشر الشيخ الاستاذ الرئيس الحكيم برهان الحق ابي الريحان محمد بن احمد البيرونى انار الله برهانه و اسكن جنانه و رضى عنه وارضاه و جعل اعلى العليين مثواه كما وصفه الشهيد المتبحر افضل المتأخرين فيلسوف الروم فخر الدين ابواسحق الفصنفر ابراهيم بن محمد بن ابراهيم محمد التبريزى (كان حيا فى ٦٣٠-٦٩٠) فى المشاطة لرسالة الفهرست باللسان العربى الذى كان يحبه ويرجحه على لفته الامية واللفة الفارسية و يظن انه افصح لغة يتكلم بها المسلمون المعاصرون له وان اعترف بان الكتابة العربية لها آفة عظيمة لا يمكن ان نكتب بها الالفاظ اليونانية والهندية وغيرها (١) هو يقول فى اول القانون المسعودى:

«المسعودى من سعد بالله عز وجل تفرد بتأييده اياه عن الاشكال و الاشياء فلا واضح لمن رفع ولا واجد لما منع و انى كان يبلغ ملك الاسلام مشارق الارض العمورة مغاربها و يتناهى خبره الى اساعدها بعد اقاربها لولا اظهاره تعالى العزة لرسوله وللمؤمنين بعدان وجده يتيما قاروا وعائلا فاغناه حتى شرح صدره

ورفع له ذكره واظهر بهدينه وعلى كلمة وامره ثم خلف بعده نوره الذي لاينطفئ
بالافواه ولايبطل بتكذيب الانس والشفاه»

فهو مسلم والظاهر انه كان من الشيعة الزيدية لانه يقول «كتب الزيدية حرس
الله جماعتهم» ويذكر قتل الامام زيد بن علي و «الحسين عليه السلام» و
سماواته كما يذكره شيعي معتقد بصحة امامتها.

وليس هوشيعيا باطنيا سبعيا لانه يعبر عنهم بعبادة «الفرقة المدعية
للمواطن المنتحلة لتشيع الآل» و يذكره عبيداله بن الحسن وينسبها الى عبدالله
بن ميمون القداح ويقول انه بذل الاموال لنقباء العلوية لماكدبوا اعتزاعه اليهم
حتى ارضا هم واسكتهم. فهو ينكر نسبهم كمايشك في نسب علي بن محمد البرقي (١).
وليس هوايضا شيعيا اثنا عشريا لانه يقول هكذا: «والعجب من ساداتنا
عرة الرسول عليه وعليهم السلام انهم صاروا يصغون الى ذلك ويقبلونه تاليفا
لقلوب جمهور المتوسمين بتشيعهم ولا يقتفون اثر جدهم امير المؤمنين في اعراضهم
عن استمالة الضالين المعاندين بقوله: ما كنت متخذ المصلين عضدا» والشيعي
الامامي لايعبر عنهم بكذا.

وايضا هو ينكر رد الشمس ويقول انه قول كعب الاخبار اليهودي و «بله الشيعة»
ويقول ايضا «ولولا مناكدة الشيعة نواصبهم في التختم» (٢).

وهو ذكر في القانون المسعودي (ص ١٦٣) اسماء الخلفاء الاربعة الراشدين
ودعا لثلاثتهم الاولى بعبارة «رضي الله عنه» وقال في حق علي: «عليه السلام» كما
قال للحسين بن علي ولكن لم يذكر لمعاوية شيئا فهو شيعي متسامح وهو يبالغ
ويخر بدين الاسلام. وقال ايضا: «ديننا والدولة عرييان وتوامان يرفرف على
احدهما القوة الالهية وعلى الاخر اليد السماوية وكم احتشد طوائف من التوا. بع
و خاصة منهم الجيل والديلم في لباس الدولة جلايب العجمة فلم ينفق لهم في
المراد سوق. ومادام الاذان يقرع آذانهم كل يوما خمسا وتقام الصلوات بالقرآن
العربي المبين خلف الائمة صفا صفا ويخطب به لهم في الجوامع باصلاح كانوا
للدين وللهم (٩) وحبل الاسلام غير منقسم وحصنه غير منشلم» فهو يفخر
سادنهم بالبائدة قوم اميون يقولون في التخليد على الحفظ والتلفظ من الالسنه»
(مقدمة الصيدنة) و يتاسف على اهلاك قتيبة بن مسلم الباهلي كتبة اهل السفد و
بهذا الدين والدولة ويرجح اللغة العربية (٣) ولكنه مع ذلك كان يقول و العرب في
مله هرا بذتهم واحرقه كتبهم وصحفهم حتى بقوا اميين وابادته من يحسن الخط

١- الآثار الباقية ص ٣٩ و ٦٧ و ٢٤٨ و ٣٢٩ و ٣٣١ و ٣٣٢.

٢- الجماهر ص ٢١٥.

٣- مقدمة الصيدنة، الفارابي ايضا يعبر عن دولة الاسلام بالمملكة العربية
(الموسيقى الكبير).

الخوارزمي ويعلم اخبارهم ويدرس ما كان عندهم ومزقهم كل ممزق فنفخت لذلك خفاء لا يتوصل معه الى معرفة حقائق ما بعد عهد الاسلام به (١) وهذا من شغفه على العلم والمعرفة. لانه قال قد حظيت في غريزتي مندحاثتي على اقتناء المعارف (مقدمة الصيدنة) .

هو يتبدء في اول كتبه بالبسملة والتحميد والتصلية ويستشهد بآيات القرآن الكريم في خلال عباراته كهذه الايات: «ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا» و «قل سيروا في الارض» و «فاسر بعبادي» و فاسر باهلك» ويستدل بان هذه امر بالسير والسرى للاعتبار وللغزة والحج و الهجرة والتصرف في النصيب من الدنيا، فيصح ان يعتمد على كتب المسالك و الممالك والجغرافيا، كما انه يصح ان يعتمد على علم النجوم لمعرفة اوقات الصلوات والقبلة (٢) .

وايضا يقول ان اعجاز القرآن اصل الاسلام والايمان ويحقق هذا بالبلاغة فهو معجز كما ان البيذ معجز عند الهنود لنظمه الخاص وان كان بعضهم يقول بانه معجز غير مقدور كما يعتقد اكثر المسلمين بان اعجاز القرآن للصرفة (٣) لكنه كان يحب المعرفة والعلم وقال: «لن ينتفع بالعبادة الساذجة دون تقديم المعرفة بها» تمييز حقها من باطلها (٤) .

وله كتب كثيرة وقالوا ان تصانيفه زادت على حمل بصير وهو الف فهرسا لكتب الرازي و لكتب نفسه. والف كتاب الصيدنة ايام انافته على الثمانين ويمكن ان يكون مرآ آخر ماصنفه ونذكر هنا اسماء بعض كتبه التي الفها للاكابرو الملوك: (٥)
١- الآثار الباقية عن القرون الخالية للامير السيد الاجل المنصور ولي النعم شمس المعالي قابوس بن وشمكير الزيارى الجرجاني (٦) (٣٦٦-٣٧١-٣٨٨ - ٤٠٣) في سنة ٣٩٠ و ٣٩١ في جرجان حين كان سنه تسع وعشرون سنة.

٢- مقاليد علم الهيئة للسيد الجليل اصبيد جيل جيلان فدشوار جرشاه ابي العباس مرزبان بن رستم بن شروين مولى امير المؤمنين لشكر واجب احسانه كما عمل ابو الفرج علي بن الحسين بن هندو القمي (م ٤٢٠) رسالته لابي علي رستم

١- الآثار اتيابية ص ٣٥ و ٣٦ و ٤٨.

٢- تحديد نهايات الاماكن ص ٢٤ و ٣٠ و ٢٨٨.

٣- النهدي ص ٦١ - تحديد ص ٢٩.

٤- تحديد نهايات الاماكن ص ٢٤.

٥- مقدمة زاخانوس ٥٢.

٦- وردني عنوان نسخة مكتبة فاتح من قابوس نامه هكذا «كتاب پندنامه اميركبير ملك جيلان سلطان امراء الخوراسان العالم الفاضل الحكيم شمس المعالي كيكافوس بن اسكندر بن الامير الفاضل عنصر المعالي قابوس بن وشمكير مولى امير المؤمنين» و لكن وردني اوله «الامر عنصر المعالي كيكافوس بن اسكندر» .

بن شیرزاد ملك طبرستان جيل جيلان اصيبه خراسان فرشود جرشاه (١).
اصيبه مرزبان هذا هو مؤلف مرزبان نامه باللسان الطبرى وهو من ابناعملوك
طبرستان ومات فى سنة ٤٠٢ .

ورستم هواين شهر ياربين دارالبوندى (٣٩٦-٤٤١)

٣- **تسطيح الصور وتبطين الكور** للامير الاجل السيد الملك العادل ولى
النعم خوارزم شاه (٢) و هو على الظاهر ابي العباس مامون بن مامون (٣٩٩-٤٠٧)
الذى خدمه البيرونى سبع سنوات ويمكن ان يكون تاريخ تأليف هذا الكتاب بين
سنتي ٣٩٩ و ٤٠٧ وبعد تأليف مقاليد علم الهيئة.

٤- **تحديد نهايات الاماكن لتصحيح مسافات المساكن** بدعبه فى جيفور كابل
سنة ٤٠٩ واتمه فى ٢٣ رجب من سنة ٤١٦ فى عزنة وذكر فيه سننى ٣٨٤ و
٣٨٥ و ٤٠٧ و ٤٠٩ و ٤١٠ ويمكن ان يقال انه الفه للبلاط الغزنوى (٣) و كان
مهم الامير يمين الدولة على بغضه للعربية (مقدمة الصيدنة)

٥- **التفهيم لاوائل صناعة التنجيم** فى نصيه العربى و الفارسى لريحانة
بنت الحسن الخوارزمى اولا بى الحسن على بن ابي الفضل الخاص (كما قاله حاجى
خليفه) فى سنة ٤٢٠.

٦- **القانون المسعودى** للسلطان المعظم الملك الاجل السيد نور الخليفة
ظل الله الناصر الدين الله ظهور خليفة الله وحافظ عباد الله المنتقم من اعداء الله
ابوسعيد مسعود بن يمين الدولة و امين الملة محمود الغزنوى (٤) (٤٢١-٤٣٣)
فى عزنة فى ٤٢١-٤٢٧.

قالوا انه اجازه السلطان الشهيد لتصنيفه هذا الكتاب حمل فيل من النقرة
فروضه وزده الى الخزانة (٥)

٧- **تحقيق هال الهند** من مقولة مقبولة فى العقل او قضية مرذولة فى عزنه فى ٤٢١
الى ١ محرم ٤٢٣ و ذكر فى اوله الاستاذ اباسهل عبد المنعم بن على بن نوح
التفليسى ويمكن انه الفه له.

٨- **الجواهر لمعرفة الجواهر** لخزانة الملك الاجل السيد المعظم المؤيد
شهاب الدولة و قطب الملة وفخر لامة ابي الفتح مودود بن محمود بن محمود
الغزنوى (٤٣٤-٤٤١) و كان قريبا من ثمانين سنة.

١- فهرس مجلس طهران (٢: ٤٠٠) رقم ٦٣٤/٣٣ - فهرس مصورات
مكتبة جامعة طهران ص ٥٩٩.

٢- نسخه مكتبة جامعة طهران رقم ٥٤٦٩.

٣- ص ٧٩ و ١٠٩ و ١١٩ و ١٢٠ و ٢٤٠ و ٢٦٦ و ٢٩١ و ٣٠٢ من
نشرة بولجاكوف.

٤- ص ٢ و ٥ من النص.

٥- مقدمة زاخاو ص ٥٣.

فالبيروني عالم دين يعتقد بالاسلام ويهتفها لكن له تسامح ديني خاص و لا يرى في دينه منعا للاشتغال بالعلوم المتداولة التي تحوز منها كثير من المتكلمين والفقهاء والظاهرين ولم يخش من انكارهم كما انه لم يخش من الشك والرد على بعض الآراء السائدة بين الناس مثل تأثير الزمرد في عيون الافاعي كما شك فيه القرمطي والنصيبى المعتزلى (١) فله تسامح عرفي ايضا ولا يعتقد بكل ما اشتهر بين الناس الا بعد التجارب والملاحظات.

ومن حبه للعلم انه قال: فالانفس الصافية ذوات نزوع واشتياق الى تصور الموجودات والاحاطة بها باطلاق فذلك يلتفت لما يزيد روتقا وبهاء وينبت لما يكسبها صفاء ونقاء (٢).

وهو قال في كتاب تحديد نهايات الاماكن ان العلوم مطبوعة للانسان على قبولها ومضطرة اليها لكونه في العالم واحتياجه الى التمدن ولزوم قسمة الاعمال الضرورية للعيش بين الاشخاص وهذا يحتاج الى التعديد والتقدير و صروف الكيفيات والنظام اللحنى والكلامى وتقنمة المعرفة وتعرف احوال المستقبل و معرفة الميزان والمعيار للكلام والنطق والفكرة وامثال هذا فيتولد من هذه الاسباب والحوائج الضرورية المعاش الانسان انواع العلوم والمعارف النظرية والخلقية حتى الفتوة المروءة (٣).

وهو استعمل الطرق العلمية والمناهج الفلسفية المتداولة بين العلماء واشتغل بالعلوم الرياضية والطبيعية الاجتماعية والتاريخية. فهو اولا كان عارفا بالمنطق ومعترفا بانه معيار ومقياس لتعرف الصدق من الكذب والصواب من الخطا.

وكان يعتمد على المنطق ويعتبر مقاييسه معايير لتأليف القياس ويقول انه دقيق يلفظ ويصعب على القوم ماخذه ولهذا ينحرفون عنه لاجله. والانسان لما كان ناطقا ومجادلا خصبيا احتاج الى ميزان لكلامه الذى يحتمل الصدق والكذب والى معيار لقياساته الجدلية المرصدة للعاطلة المضلة والصحة المبينة حتى يعبرها و يصححها وهذا الميزان والمعيار هو المنطق.

وهو يستدل بالقياسات المنطقية في خلال عباراته كانه عالم عارف باشكاله (٤) وهو يقول انه حق والاعراض عنه بخلاف مناطق التنزيل به كما ورد فيه «الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه» .

وكان هو استادا مختصا بالرياضيات ومحباً لطرقه العلمية بل كان يستعمل المناهج الرياضية فى المسائل الدينية كالوقاات الصلوات ومعرفة القلب و حكى انه

١- الجماهر ص ١٦٨.

٢- استيعاب الوجوه الممكنة فى صنعة الاصططلاب ص ١.

٣- تحديد نهايات الاماكن ص ٢٥ و ٣٥ - الجماهر ص ٦ و ١٠ و ٢٢.

٤- تحديد نهايات الاماكن ص ٢٧ و ٢٨ و ٣٦ و ٣٩.

سئل حين الاحتضار حساب الجدات الفاسدة وهو مسألة رياضية فقهية عن ابي الحسن علي بن عيسى الولوالجي حتى يبين له ولا يموت هوجاهلا بها (٢). وكان يهتم بالمسائل الجغرافية ومعرفة البلدان بحسب القواعد النجومية والدلائل الرياضية وحسبنا في مهارته في العلوم الرياضية والنجومية ما اعجب ابن سينا بما عنده من الفراة في المعالم الرياضية (٣).

كتبه الرياضية شاهده على مهارته في الطرق البرهانية الحسابية والهندسية وقال: «والاشتغال بالانتقاد والتصفيح ثنية كودلايكاد يرتقيها فيظهر الامن اعانه الله بتوفيق وايدة بتسديد» (٤). فكان مع البرهنة ينتقد ويتصفح حتى يصل الى الحق في هذه العلوم الحقيقية التي تنفع في الدين ايضا كما قال:

«نوع من التعاليم الرياضية التي يحصل بها اغراض كل مستند الى الدين معنصدا بمناهج الصراط المسنين» (٤) و قال ايضا:

«ان بالهندسة تعقل الصور مجردة عن المواد وتتصور حقيقة البرهان تصور انطباع لا يذهب على القيم بها ما يذهب على كثير من المحصلين في المنطق مهما لزم مسلك صناعته ثم ترتقى بوساطة التدريب بها من المعالم الطبيعية الى المعالم الالهية التي تمتنع لغموض معنيها وصعوبة مأخذها ودقة طرائقها وجلالة امرها وبعد تصورها عن ان ينقاد لكل احدا ويدركها من عدل سنن البرهان» (٦).

وهو بين طريقة في العلوم الرياضية وقال:

«وقرنت بكل عمل في كل باب من علله وذكرته ما توليت من عمله ما يبعده المتأمل عن تقليدي فيه ويفتح له باب الاستصواب لما اصبحت فيه او الاصلاح لما زلت عنه اوسهوت في حسابه لان البرهان من القضية قائم مقام الروح من الجسد وبجملة النوعين يحصل العلم بالاستيقان لاقتران الحجة به والبيان كما يقوم بمجموع النفس والبدن شخص الانسان كاملا للعيان» (١).

ولكن نقل الامام الحكيم اللبيبي تلميذه انه لم يجيء بالمثل في كتبه من مؤامرات الاعمال واذا جاء على التزم منه جاء بالطرق المنفلة والالفاظ الفصيحة البعيدة عن التفهم ليخلو تصانيفه عن المثالات ليجتهد الناظر فيها ما اودعه فيها من كان له دربة واجتهاد، وهو محب للعلم وكان لا يبالي لمن كان على غير هذه الصفة فهم ام لم يهم فهو عنده سواء (٢).

١- معجم الادباء ٧: ١٨١.

٢- الاسئلة والاجوبة جواب المسألة السادسة ص ٢٩ من طبعة طهران.

٣- القانون السعودي ص ٢٦١.

٤- افراد المقال في امر الظلال ص ٣.

٥- استخراج الاوتار في الدائرة ص ٣.

٦- القانون السعودي ص ٥.

٧- ص ٧٠ من مقدمة الآثار الباقية طبع زاخانو.

وهو كما يظهر من كتبه خصوصا في إسئلته عن ابن سينا ورده عليه فيلسوف عارف بالطرق الاستدلالية الفلسفية وكان ينقد الآراء الموروثة عن المشائين. ولكنه كان يستعمل الطريق التجريبي والملاحظة العلمية في المسائل الطبيعية ومعرفة الاحجار والنباتات والحيوانات ومعرفة الارض وتطوراتها القديمة بل كانه كان يرجع اصل العلوم الى التجارب والحاجات كما يشعر به مقدمة تحديد نهايا الاماكن.

وهو اشغل بتاريخ العالم ومعرفة الاديان والعوائد والرسوم الاجتماعية والابام المسعوده والمنحوسة والاعباد عند الامم من الفرس والعرب والترك واليهود والنصارى والهند واعتمد على النقل وبعد الروايات وقارن بين ما اشتهر عند الامم من العوائد والاعمال وسلك طريق النقد والمفايسة.

وهو بعد فدامة بن جعفر والفارابي ممن اهم بمدينة الانسان وكونه اجتماعيا وبحب عن مسائل اجتماعية في تروبعات وضعها في مقدمة كتاب الجماهر في معرفة الجواهر.

ويمكن ان يقال انه من اقدم من اهم بالمسيح العلمي في التاريخ وسبق ابن خلدون فيما قال في مقدمة هذه المسالة.

لانه قال: «ولاسمى الى التوسل الى (معرفة اخبار الامم السالفة و ابناء القرون الماضية من رسومهم و نواحيهم) من جهة الاستدلال بالمعمولات والقياس بما ساهد من المحسوسات سوى التقليد لاهل الكتب والملل واصحاب الآراءو المحل المستعملين لذلك وتصييرها هم فيه اساييني عليه بعده ثم قياس افاديلهم و آرائهم في اثبات ذلك بعضها ببعض بعد تنزيه النفس عن العوارض المرددة لاكثر الخلفي والاسباب لصاحبها عن الحق وهي كالعادة المألوفة والتعصب والتفاخر واتباع الهوى والتغالب بالرئاسة واشباه ذلك... وبغير ذلك لايتاتي لمايل المطلوب ولوبعد العناء الشديد والجهد الجهد. على ان الاصل الذي اصله والطريق الذي مهدته ليس بغريب الماخذ... لكنرة الاباطيل التي تدخل حمل الاخبار والاحاديث... فالواجب علينا ان ناخذ الاغرب من ذلك فالاقرب والاشهر فالاسهر وبحصلها من اربابها ونصلح منها مايمكننا اصلاحه ونترك سائرهما على وجهها» (١)

وكانه كان يفضل التاريخ على العلوم المشهورة لانه قال:

«اما صدى قول العائل ليس الخبر كالعيان لان العيان هو ادراك عين الناظرين المنظور اليه في زمان وجوده وفي مكان حصوله. ولولا لواح آفات بالخبر لكانت فضيلته تبين على العيان والنظر، لمصودهما على الوجود الذي لايتعدى آتات الزمان، و تساول الخبرابها وماقبلها من مافي الازمنة وبعدها من مقبليها حتى يعم الخبر لذلك

لموجود والمعلوم معا.

والكتابة نوع من انواعه يكادان يكون اشرف من غيره، فمن اين لنا العلم
باخبار الامم لولا خوالد آثار القلم.

ثم ان الخبر عن الشيء الممكن الوجود في العادة الجارية يقابل الصدق و
الكذب على صورة واحدة وكلاهما لاحقان به من جهة المخبرين لتفاوت الهمم
وغلبة الهراش والنزاع على الامم.

(١) فمن مخبر عن امر كذب يقصد فيه نفسه فيعظم به جنسه لانها تحته،
او يقصدها فيزري بخلاف جنسه لفوزه فيه بارادته.

ومعلوم ان كلا هذين من ذواعي الشهوة الغضب المذمومين.

(٢) ومن مخبر عن كذب في طبقة يجهم لشكر او يفضضهم لنكرو هو مفارب
للال، فان الباعث على فعله من ذواعي المجبة الغلبة.

(٣) و من مخبر عنه متقر با الى خير بدناة الطبع او متقي الشر من فشل وفزع.

(٤) ومن مخبر عنه طباعا كانه محمول عليه غير متمكن من غيره وذلك من

ذواعي الشرارة و خبت مخايب الطبيعة.

(٥) و من مخبر عنه جهلا، وهو المفلد للمخبرين، وان كنوا جملة او بواروا

فرفة بعد فرقة. فهو وهم وسائط فيما بين السامع وبين المتعمد الاول. فاذا
اسقطوا عن البين بقى ذاك الاول احسن عددناهم من المتخرصين.

والمجانِب للكذب المتمسك بالصدق هو المحمود الممدوح عند الكاذب فضلا

عن غيره» (١).

ومما يدل على سامحه العلمي قبال الدين انه اهتم بتاريخ الآراء والديانات و
الملل والنحل وكان يقرء كتب القدماء من الايران واليونان والهند واليهود و
النصارى في الفلسفة اوفيميا يختص بدينهم وان لم يكن موافقا للاسلام او كان
محالفا له والحال ان هذه النوع من الفكرة كان لا يلايم الظاهريين.
كما قال المبرد في الكامل:

«الاعرابي لا يعرف المقالات التي اليها اهل الاهواء» ٢.

وهذا يدل على ان الظاهريين كانوا لا يعبأون بتاريخ الآراء والديانات ولكن
البيروني نسامع واهتم بهذا العلم وبحث عن الآراء الفلسفية والافكار العرفانية
الصوفية الباطنية.

ونعرض لهذه المسائل من الفلسفة القديمة الهندية:

١- التأله ٢- النفس والمادة

٣- التناسخ ٤- مجامع الجنة والجهم

٥- الخلاص ٦- اجناس الخلائق

٧- الطبقات والالوان للناس

١- (طبعة مصر في ١٣٠٩ ص ١٢٣ ج ٢).

٢- الهند ص ٢.

٨- منبع النواميس والسنن وهم الحكماء دون الرسول كما في يونان

٩- المنصوبات والاصنام والقرايين

١٠- البيذواليرانات

١١- النحو والشعر وعلوم هندية اخرى

١٢- السححر

١٣- المدة والزمان وخلق العالم

١٤- التواريخ وقال «التواريخ تصير الاوقات المشار اليها بالزمان معلومة»

(ص ٢٠٣ من كتاب الهند)

١٦- الحج

١٥- الرهن وكشتر وعملهما

١٨- المناكب

١٧- المطاعم والمشارب

٢٠- العقوبات والكفارات

١٩- الدعاوى

٢٢- الصيام

٢١- الموايب و حقوق الميب

٢٣- الاعياد والافراح والايام المسعودة والمنحوسة

ترجم البيروني كتابي نانجل وسانك (ص ٤ من الهند) وله سنه كتب في
الفصص والاساطير (ص ٤٤ من مقدمة الاثار الباقية في فهرس آثار البيروني).

وذكر هو اسماء كتب ماني البابلي كسر الجبابرة وكنز الاحباء و فرقاطيا و

صصبح البعين وسفر الاسفار وسفر الاسرار والتاسيس والانجيل والناورقان له و

امدستاك لزرديشت الاذريجاني وكتب الهند وكان لا يرى باسابان يقرء هذه

الكتب وبسعيد منها بل كان يفحص عن هذه الكتب ويطلبها وكان في بناريج

المشرق نيفا واربع سنه لكتب ماني حتى وجد بعضها (١)

ويمكن ان يقال انه استفاد من كتب السلف مثل:

١- كتاب الاراء ونقض الفلسفه والديانات وكتاب الرد على اصحاب التناسخ

للحسن النوبختي.

٢- الملل والحل لاسماعيل النوبختي .

٣- المعالات في اصول الديانات للمسعودي.

٤- وصف مداهم الصابيين والسنوه والكلدانية ومعالات السنويه والحرايه

لابن الطيب السرخسي.

٥- كتاب الاعياد والنوايرز لعلي بن مهدي الكسروي

٦- كتاب النوروز والمهرجان لابي الحسن علي بن المنجم الفارسي

٧- كتاب الاعياد وفضائل النيروز لصاحب بن عباد .

٨- كتب المعزله و المتكلمين في تاريخ الديانات والاراء.

١- الاثار الباقية ص ٤٩ من مقدمه ص ٢٩ و ٢٣ و ١١٨ و ٢٠٧ و ٢٠٨

من المتن.

خلاصة ما يمكن ان يقال في حق هذا العالم الفذ النادر، انه فيلسوف رياضي طباعي مورخ عارف بالديانات والآراء والحكايات والقصص والقواعد الاجتماعية، اهتم بمسائل عملية كثيرة حتى فن فهرسة الكتب ومعرفتها. فهو مع انه كان دينيا معتقدا بالاسلام تعرض لعلوم ومعارف كان لا يعاب بها كثير من الظاهريين و كان لا يرى بأسا بالاشتغال بها.

خطابه ابست که در کنکرة بیرونی در شهر کراچی ایراد شده است).

نگارش: دکتر جواد سلاماسی زاده
دانشکده ادبیات - دانشگاه آذربایجان

بختی اجمالی درباره شیوه سه شرح عظیم الشان مثنوی معنوی مولوی

(نیکلسن - انقروی - بدیع الزمان فروزانفر)

نخستین بار نام نامی (رینولد - الین - نیکلسن) را از زبان مبارک علامه فقید بدیع الزمان فروزانفر با نفخیم و تکریم تام و تمام شنیدم. در دوزۀ دکتري که انس و الفت بیشتری با شادروان استاد پیدا کرده بودم. آن جناب اینجانب را بیشتر از پیش متوجه مقام والا و عظمت روحی آن شرق شناس شهیر گردانید. برآتم داشت که از آثار آن دانشی سرمدی نظیر، علی الخصوص از متون ترجمه و تفسیر مثنوی و نسخه فارسی مثنوی به تصحیح نیکلسن مجلدی چند، برای کتابخانه شخصی مهیا سازم.

و هم ایشان بودند که مشوق مسافرت اینجانب به کمبریج و مطالعه اصول مدارک مورد استفاده نیکلسن شدند، باین حقیر جسارت بخشیدند، تا دامن همت به کمر زنم و بنرجمۀ تفسیر مزبور بپردازم.

باری بعد از مطالعه مقدمۀ همان کتاب دریافتم که این دانشمند بزرگوار، شارحان مثنوی سلف را، چنانکه شاید و باید، بدنیای غرب معرفی و حق بزرگی را ادا کرده است*.

علی الخصوص شیخ اسمعیل انقروی، مولف کتاب فاتح الابیات را چنانچه درخور عظمت آن دانشمند عالی مقدار است، بدانش پژوهان شناسانده بعد از این معرفی است که در گوشه و کنار، اهل دل بمطالعۀ و ترجمۀ آن کتاب پرداخته اند. تأثیر تفسیر و متن چاپی نیکلسن در تراجم مذکور پیدا و هویدا است. ولی مسالۀ ای مهم که سزاوار دقت و شایان اهمیت است، آنکه معرف -

* برای مزید اطلاع بمقاله اینجانب دی و بهمن ماه سال ۱۳۴۵ مجله وحید مراجعه فرمایند.

رینولد الین نیکلسن - به عالم ادب ایران و در دانشگاه تهران و نزد دانشمندان این مرزو بوم، چه در زمان حیات و چه بعد از مماتش، شادروان استاد مسلم بدیع الزمان فروزانفر بوده است.

در هنگام رحلت، رثائیة رسا و شیوا «زاد نیکلسن ایکه برفضلا خویشتن را تو پیشوا کردی» که برای دانشمند یزرگوار ساخت، و مراسمی که به عنوان حق شناسی در ازاء زحمات و به ناس خدمات وی به عالم ادبیات منظوم و منثور عرفانی برپا نمود، نام نیکلسن را در دفتر ادبیات فارسی معاصر وارد و وی را مخلص گردانید.

سبب در مقدمه کتاب شرح مننوی شریف، با تکریم تمام از آندو شارح (نیکلسن و انقروی) به نیکی نام برده است و آندو کتاب مستطاب را در ردیف منابع و مراجع استفاده علمی خویش بشمار آورده و با کمال شہامت حق منعمان را ادا کرده است.

فی الجمله بحث امروز همبستگی معنوی لغوی این سه کتاب مستطاب با یکدیگر است.

چون از لحاظ نظر قدمت تاریخی، فاتح الابیات بر دوکتاب دیگر مقدم است، از ابنرو ابتدا بیان روش تحقیق و طرز تقسیم آنرا ذکر می کنم.

فاتح الابیات

فاتح الابیات مشتمل بر شش دفتر است، اثری بسبار مفید و ثبوت خود نری رسا و شیوست.

از دیدگاه شیوة نگارش بسبک زمان خویش، دارای اطناب و اسهاب و سرشار از قرینه سازی و سجع و ترصیع و موازنه و مالمال از مفردات و ترکیبات و اشعار و امثال عربی و فارسی است.

چون شیخ اسمعیل انقروی، شیخ و مرشد خانقاه (غلطه سرای) بود. بنابراین - این آثار مجلس گفتن از نثر او پیدا است، همچنین برای تفهیم موضوع به سالکان طریقت مولوی، به تاکید و تکرار برداشته و موضوع را در بعضی مواقع بدرازا کشانیده است.

اما از نظر معنی، شارح مذکور، قرآن و حدیث وفقه را به تقلید از ظاهر متن مننوی در قالب عرفان ریخته و با علم کلام اسلامی آمیخته است.

از طرف دیگر در واقع، بیان منظوم کلیات تصوف مضری محسوب است. شعر بنفس خویش سنگریست، ولی شرح فصیح ابیات آسمانی مننوی مولوی بانثر،

* ص ۱۲ و ۱۳ مجلد اول.

* شیخ اسمعیل انقروی متخلص (برسوخ) از کبار مشایخ عرفان قرن یازدهم هجری است، انقروی در سال ۱۰۴۱ ه ق درگذشته و در مولوی خانه شهر غلطه سرای مدفونست هفده فقره اثر نفیس از وی به یادگار مانده است که مهتر از همه کتاب فاتح الابیاتست.

و با ربانی نه در مسیر تعامل است، بسیار دشوار می‌نماید.
 زیرا که اغلب اوقات زبان و اصطلاحات صوفیان، متغیر و لغزنده است،
 یعنی برخلاف سایر فرق و مذاهب، که الفاظ و تعبیرات ثابتی دارند. زبان
 صوفیان آن ثبات را ندارد، لغات در معانی مجازی و گاهی بسیار مجازی به کار
 می‌رود، از اینرو انقروی اغلب اصطلاحات معمول فارسی را به کار برده است.
 بعدی که صرف نظر از پاره‌بی لغات و روابط کلام و معانی افعال، فهم جمله‌ها
 برای فارسی زبانان زیاد اشکال ندارد.

در مقام مقایسه البته عامل مهم حیاتی یعنی شرایط زمان و مکان را نباید از
 نظر دور داشت. انقروی در قرن یازده هجری در کشور عثمانی می‌زیسته، لذا
 از قیود و سنن و معتقدات رایج زمان و محیط زیست خویش آزاد نبود، و از ترس
 تکفیر و خشم عوام و علمای قشری قادر نبود، تا به قسول معروف بساط
 عارفانه را بی‌پاگانه بگستراند، و اسرار نهان را منصوروار هویدا سازد. بلکه
 مطابق رسم زمان و بیروی از گذشتگان، مسائل تصوف و عرفان را با رمز و
 اشاره و کنایه و استعاره و ابهام و الفاظ لغزنده ذکر کرده است.

شرح انقروی مشحون از عین آیات قرآن کریم و کلمات فصاحت بزرگان اسلامی
 اخبار و احادیث نبوی است.

باری انقروی مانند اغلب شارحان بزیور علم و فنون زمان خویش آراسته
 بود. معذالك تفسیر انقروی در حدود عناصر و مواد ظاهری گفتار مولوی است.
 چون مانند معاصران یعنی نیکلسن و استاد بزرگوار بدیع‌الزمان تجزیه کامل
 و طبقه‌بندی علمی مطالب مثنوی، مورد توجهش نبوده و از اینرو در مقام تبیین
 ابیات به ندرت، از اشعار متن مثنوی مدد می‌گیرد، یعنی اینکار اتفاقی است و از
 اشعار نفوذ و دلکشی و سر تا پا شور و هیجان دیوان شمس و سایر آثار مولانا
 برداشته و زمانی نیز بحث انتقادی در باب روش آنها نموده است.
 گاهی بذکر عقاید اولیاء سلف برداشته اما بسایر متون ادبیات عرفانی،
 بسیار کم اشاره کرده است.

ولی گاه گاهی به گفتار شارحان مثنوی قبل از خود، از قبیل شمعی سروری
 برداشته و زمانی نیز بحث انتقادی در باب روش آنها نموده است.

در بحث الفاظ بشرح کلمات مشکل عربی و فارسی برداشته و داد معنی
 داده است، در آن حال نیز توجه بیشتری به بیان مفردات و ترکیبات تازی مبنول
 داشته و از بیان نکات دقیق صرفی و نحوی و معانی و بیانی، و سایر فنون ادبی
 خودداری نکرده است، در هنگام ضرورت از تازی و فارسی و ترکی، شواهد
 شعری آورده ولی اغلب نامی از شاعر نبرده است.

اگر بخواهیم شواهدی برای موارد مذکور بیاوریم، چون شرح به زبان ترکی
 است، تصور می‌شود، ملال‌آور باشد، از اینرو خودداری گردید.

باری بیان سبک و شیوه نگارش آن شش دفتر با عظمت در ایسن مختصر

نمی‌گنجد (بقول مولوی) - بحر را با کوزه پیمودن است. بنابراین اثر مزبور در شروح ترکی مثنوی بعد از خود و پاره‌یی‌اش شروح عربی مانند منهج الفوی و تفسیر نیکلسن، تأثیر بسزا گذاشته است. نیکلسن در مقدمه تفسیر خویش آنرا ستوده است، و به کرات و مرات از آن نام برده و بدان استناد کرده و یا انتقاد نموده است، گاهی نیز به راه خطا رفته است*.

بهر صورت کتاب فاتح‌الابیات تأثیر بسیاری در تفسیر نیکلسن کرده است، ولی بین محتوای این دو فرق فاحش وجود دارد، و علی‌رغم بعضی از کوتاه‌نظران تفسیر نیکلسن ترجمه انگلیسی فاتح‌الابیات نیست. بلکه بحری بی‌کرانه‌ایست که چکیده بیست و هفت فقره از تفاسیر مثنوی فارسی و ترکی و عربی و انگلیسی و آلمانی را دربر دارد. بر مبنای تحقیقات دقیق علمی عصر حاضر متکی است، زیرا که شرایط زمانی برای این شارح مهیا و امکان تحقیق، و دسترسی بمنابع مفید از هر لحاظ فراهم بوده است.

اگرچه کلیه شارحان مسلمان در حدود الفاظ و اصول و امور سنتی ببحث در مثنوی مولوی پرداخته‌اند، اما شاید توش و توان بیشتری به بیان مطالب عرفانی آن و فهم عمق افکار مولوی را نداشته‌اند، و با جرئت اظهار عقیده نمی‌کردند.

روش تحقیق نیکلسن در کتاب تفسیر مثنوی مولوی

اگر بگویم که نیکلسن چنانکه بایندو شاید از عهده انجام این مهم برآمده است اغراق نگفته‌ام. مفسر عظیم‌الشان نه تنها درباره شرح مشکلات مثنوی حق کلام را اداء کرده است، بلکه ضمن تبیین موضوعات آسمانی مثنوی ببحث درباره طرر ضبط مفردات و قواعد فنون ادبی پرداخته است، چنانکه در ضمن شرح بیت شماره ۱۲۷ چنین نگاشته است:

«و او عطف پس از کلمه مختوم به هاء مختفی، گاهی در شعر با سکون تلفظ می‌شود برای تأیید این موضوع، شش فقره شاهد مثال از مثنوی آورده است. ۲: در ضمن اشاره به تراکیب و معانی لغات چگونگی ضبط آنها را در نسخ مختلف خطی و چاپی ذکر کرده است بدین ترتیب:

«در مصرع دوم در نسخه‌های چاپی و نسخه‌های خطی فرن سیزدهم و همچنین در نسخه «شهر و باش» ضبط شده است.

باش يك اسم مجمل و مترادف محل اقامت و یا منزل است، چنانکه کلمه جای باش بمعنی محل اقامت آمده است، محل شاهد بیت ۷۶۱ دفتر دوم مثنوی است.

مثال دیگر را در بیت شماره - ۳۳۵۶ همان دفتر است که ترکیب (بهر باش)

* (رك) بمقاله نگارنده که در شماره بهار سال ۱۳۵۰ در نشریه دانشکده ادبیات تبریز، چاپ شده است.

منال دیگر، در ضمن توضیح مصرع اول بیت ۴۷ دفتر اول «هر یکی از ما مسیح عالمی است» چنین اظهار نظر کرده است:

نسخه نا کلمه عالمی را با کسر لام آورده است همچنین کتاب فاتح الابیات ولی اسماعیل حق، منهج القوی - مسیح عالمی با فتح لام ضبط کرده اند.

ایضا در بیان بیت ۴۹ دفتر اول مرادم قسوتیست.

«شارحان ترك مرآدم خوانده اند که فاقد معنی است»

مثال دیگر درباره شرح بیت ۵۳ مجلد اول

«کلیه نسخه های خطی که در اختیار داشتم حتی کتاب فسا الابیات (صفر افزوده و هشتکی می نمود) نوشته اند. اما نسخه (صفر) نمود و هشتکی افزود»

درج کرده است، من نیز متن فارسی مثنوی را از روی نسخه اخیر به چاپ رسانده ایم

۳: به نظریات مختلفه شارحان مثنوی اشاره و نیز درباره کیفیت شرح آنان بحث انتقادی می کند و آراء صواب و خطای آنها را ارائه می نماید.

منال شایسته در مورد تعبیر «نی» است.

«بعضی از شارحان آنرا قلم اعلی یا (محمد مصطفی) دانسته اند، اشاره به نظر شیخ اسمعیل انقروی - اما من مع الوصف عقیده دارم، که با کلیه قرائن موجود، تعبیرات فوق درباره (نی) ناروا و مردود است.»

«نویسندگانی چون خواجه خان* که بدون توجه به حقیقت دیدگان خود را می پندند، تا حقایق را ننگند و بی پروا ادعا نمایند که:

«نی پیامبر و قوای نی قرآن است به راه خطا رفته اند»

«در صورتیکه به نظر اینجانب «نی» حاکی از وجود مولانا است که نسوای آسمانی را سرداده است، و یا مرد کاملی چون حسام الدین چلبی که از لحاظ عرفانی با وی اتحاد معنوی دارد به گفتگو پرداخته است.

ناگفته نماند که از مفاد کلام رومی چنین استنباط می شود که پیامبر اسلام منشاء الهام اسرار عرفانی مثنویست، شاهد مثال ابیات ۱۷۴۳-۱۷۴۷ همین دفتر است که ذیلا نقل می شود.

قافیه اندیشم و دلدار من	گویدم مندیش جز دیدار من
خوش نشین ای قافیه اندیش من	قافیه دولت توئی در بیش من
حرف چه بود تا تواندیشی از آن	حرف چه بود خار دیوار رزان
حرف و صوت و گفت را برهم زنم	تا که بی این هر سه باتو دم زنم
آن دمی گز آدمش کردم نهان	باتو گویم ای تو اسرار جهان
آن دمی را که نگفتم با خلیل	و آن غمیرا که نداند جبرئیل
آن دمی که از وی مسیحا دم نزد	حق زغیرت نیز بی ما هم نزد
ما چه باشد در لغت، اثبات و نفی	من نه اثباتم منم بی ذات و نفی

* خواجه خان مولف کتابی است به نام مطالعه در تصوف.

باتوجه به مثال بالا و امثله بی شمار دیگری که در این کتاب وجود دارد، این امر محقق است که تفسیر نیکلسن براساس شرح مثنوی بر مثنوی نوشته شده است به حدی که برای شرح نخستین هزاره دفتر اول متجاوز از پنجهزار بیت بشاهد مثال شعری اشاره کرده است. منظور این مقال بیان مزایای تفسیر نیکلسن نیست چه بقول مولانا، «گر بگویم شرح این بی حد شود - مثنوی هشتاد تا کاغذ شود» غرض ذکر بعضی از مناسبات آن سه کتاب است.

پس باقی مطالب این مقاله در پیرامون کتاب مستطاب مثنوی شریف است. باری شادروان استاد بدیع الزمان فروزانفر در اغلب موارد با لحن ملایم و متین و دقیق با انتقاد نظریات شارحان مثنوی مولوی پرداخته و با خامه توانا و خلاقه خویش موضوعات مشکل را شکافته و حقایق را آشکار کرده است، محض مثال از جلد اول ص ۵۰ سطر هفتم به بعد - نمونه‌ی ذکر می شود.

شارحان مثنوی این حکایت را بصورت مخلف تاویل کرده اند بدینگونه: «عقل، شاه است و نفس کنیزک و معشوقه آن و بازتن، معشوق نفس است و معالجه نفس که معلول بعلت هاست، بردست طبیب حقیقی که مرشد کامل است، جاری می شود و یا آنکه شاه عقل جزئی است و کنیزک نفس جزئی و زرگردنیا و حکیم عقل کلی، از آنرو که عقل جزئی تعلق به نفس دارد و نفس تعلق بدنیا و یاشاه عقل نظری و حکیم غیبی، روح القدس و کنیزک عقل عملی و زرگردن نفس و معالجات اطباء ادله جدلیه و خطاییه» - باختصار از شرح سبزواری.

ولیکن این تاویل ها غالباً مناسبتی با مذاق مولانا ندارد و از آن جهت که بطور کلی مثل و داستان در مثنوی برای توضیح و بیان مطلب می آید و مولانا نمی خواهد که آنرا سرمشق اخلاقی و اجتماعی قرار دهد و بدین جهت می بینیم که حکایاتی در مثنوی ذکر شده که ظاهر آنها زننده و نامطلوب است ولی چون مقصود را روشن می سازد، مولانا از آوردن آنها خودداری نکرده است، زیرا نظری به صورت قصه و اجزاء آن ندارد. تنها آنرا پیمانه معنی قرار داده و در این حکایت نیز ظاهراً صورت آن منظور نبوده و نتایج آن مطلوب است که ما بدانها اشاره کرده ایم.

خلاصه علامه فقیه هر تمثیلی را که شرح می دهد، به فهرست مطالب شماره ابیات مربوط - مآخذ و نقد و تحلیل آن معانی - لغات و تعبیرات - مباحث کلی - شرح ابیات را به قید شماره ذکر می کند که در بین شروح عربی و فارسی این دقت علمی و بحث تحلیلی هرگز دیده نشده است و حتی نیکلسن نیز چنین توفیق نداشته است. شاهد مثال برای حل مشکلات مثنوی از دیوان غزلیات مدد می جوید، اینک شاهد مثال در باب شرح این بیت:

«با لب دمساز خود گر جفتمی - همچو نی من کفنی ها گفتی»

ص شماره ۴۰ ج ۱ - ص شماره ۲۹۰ حکایت سوم ج ۱ - حکایت چهارم ص ۳۳۸ ج ۲.

با عقل خود گر جفتمی من گفتنی‌ها گفتنی
 خاموش کن تا نشنود این قصه را باد هوا

دیوان، ب ۱۰۶
 گر سر تو ننهفتمی من گفتنی‌ها گفتنی تا از دلم واقف شدمی امروز خاص، عام دل
 دیوان، ب ۱۴۱۱۰
 در عشق بی‌قرارش بنمودنست کارش از عرش می‌ستاند برفرش می‌فشانند
 دیوان، ب ۸۸۵۹
 چو رسول آفتابم بطریق نرجسمانی نهان ازو برسم به شما جواب گویم
 دیوان، ب ۱۶۹۶۷
 همه لب‌بر لب معشوق حونی نالانند دل ندارند و عجب این‌که همه دل‌سازند
 صاحب‌دلان دانند که اینهمه شاهد مثال، از دیوان غزلیات در هجیک از
 شروح مثنوی نیامده است.
 در بحث الفاظ باشعار سرایندگان بزرگ زبان فارسی اسناد کرده است
 بدین ترتیب:

از اسدی طوسی ص ۱۰۸۴ ج ۳
 از فرخی ص ۷۳ ج ۱
 از منوچهری ص ۵۴-۵۵-۳۲۳ ج ۱.
 از فردوسی ص ۵۵-۶۴-۱۳۳ ج ۱
 از ناصر خسرو ص ۱۳۳ ج ۱ ص ۱۰۸۴ ج ۳
 از خاقانی ص ۴۰ ج ۱ ص ۸۵۳ ج ۳ - ایضا ص ۱۰۸۴
 از ابوالدین کرمانی ص ۳۱ ج ۱ ص ۱۱۰۹ ج ۳
 از اشعار شاعرانی مانند سنائی - عطار - سعدی و حافظ و حبیب‌خراسانی
 از سنائی ص ۱۳۳ و ۳۳۳ ج ۱ ص ۱۱۰۸ و ۱۰۳۹ ج ۳ - ص ۶۲۸ ج ۱
 از عطار ص ۵۴ ج ۱ - حافظ ص ۶۵ ج ۱ - ص ۲۶۸ ج ۱
 از سعدی ص ۵۹ ج ۱ ص ۴۲۶ از ج دوم ص ۴۷۸ ج ۲
 از حافظ ص ۶۵ ج ۱
 در این کتاب شاهد مثال تازی فراوان است، اینک به‌حند نمونه از آن اشاره
 می‌شود.

از ابودلف الخزرجی ص ۱۲۹ ج ۱ - ص ۱۰۲۳ ج ۳.
 از حاج ملا هادی سبزواری ص ۲۲۲ ص ۱۰۷ ج ۱ از عیون الاخبار.
 از حلاج ص ۱۳۴ ج ۱ ص ۸۹۴ ج ۳ - ص ۱۱۰ ج ۱ از ابوالفضل میکال
 اینهمه احاطه باشعار شعرای متعدد فارسی و عربی در شروح دیگر دیده نمی‌شود
 و خاص مثنوی شریف است.
 برای شرح ابیات مثنوی از مثنوی نیز کمک می‌گیرد، ولی در این مورد توفیق
 تفسیر نیکلسن بیشتر است.

چنانکه در تفسیر بیت شماره ۵۱۸ دفتر اول.

«پیشی هست او بپاید نیست بود - چیست همنی بیش او اکور و کبود
از ج دو مثنوی بیت ۴۳ شاهد مثال آورده است.

تاجران انبیاء کردند سود - تاجران رنگ و بو کسور و کود
همچنین از ج ۱ بیت ۹۲۴

چون فضولی گشت و دست و پا نمود - درعنا افتاد و در کور و کبود
و نیز در مورد تفسیر ابیات شماره (۲۰۷۱-۲۰۶۶) دفتر اول که چنین آغاز
شده است:

استن این عالم ای جان غفلت است هوشیاری این جهان را آفت است الخ
از ج ۴ ابیات شماره ۱۳۲۷ به بعد را به عنوان توضیح بیت فوق نقل کرده
است که مطلع اش این است:

گاو اگر واقف ز قصابان بدی - کی پی ایشان بدان دکان شدی
در موافق مقتضی که ابیات مثنوی معنوی مولوی در حکم اجزاء قضایای منطقی
و یا شرط و جواب باشند، نظر باین ارتباط آنها را به ترتیب و در خود مقام
بكجا تفسیر می کند، و روابط آنها را توضیح می دهد، آخر الامر معنسی
کلمات مشکل، اصطلاحات خاص، یا امثال و آیات و عبارات غامض را جداگانه
درج می نماید مثال بیت های (۳۰۲-۲۹۹) دفتر اول است:

زر قلب و زرنکو در عبار	بی محك هرگز بدانی اعتبار
هر کرا در جان خدا بنهد محك	هر بعین را باز داند او ز شک
در دهان زنده خاشاک کی جهد	آنگاه آرامد که بیرونش نهد
در هزاران لقمه يك خاشاک خورد	چون درآمد حس زنده پی برد

«چون حق و باطل و قالب و خالص دوشادوش یکدیگر بدید می آید و در
جهان روانست» بناچار برای تشخیص و تمیز آنها ضرورت دارد، آن میزان به
عقیده مولانا «دل پاک و احساس باطنی است که محك قلب و خالص است ولی
آن احساس باید که از (غرض و هوای نفسانی باك باشد تا راست بسنجد و
بهیچ سو متمایل نشود، آنگاه که) «احساس باطن را که مهذب شده باشد منال
می زند بدهان زنده که خاشاک را در هزار لقمه حس می کند، و از شرط (زنده)
بقیاس معلوم می شود که دهان مرده این حس را ندارد و بنابر این هرگاه احساس
باطنی هم مرده شهوت و افکنده غرض باشد، خاصیت تشخیص و تمیز را از
دست می دهد و بیش به کار نیاید».

علامه ففید به تصریح دقیق موارد اقباس یا استدلال با فید جزئیات و
مشخصات مراجع، مشتمل بر صفحه و مجلد و زمان و مکان چاپ می پردازد.

چنانکه ماخذ کتبی باشد مشخصات آنرا نیز بر می شمارد.

اینك نمونه از آن در باب شرح بیت ۱۳۲ دفتر اول

قال اطعمنی فانی جایع - و اعجل قالوقت سیف قاطع

بعد از شرح بیت در پایان صفحه چنین مرقوم شده است:

«برای اطلاع از معانی وقت، جع: اللمع، چاپ لیدن، ص ۳۴۲ رساله قشریه، چاپ مصر، ص ۳۱، کشف المحجوب هجویری، طبع لندن گراد، ص ۴۸، عوادم المعارف»، حاشیه احیاء العلوم چاپ مصر ج ۴، ص ۳۲۹، شرح شطحیات روزبهان بقلی، چاپ تهران.

«ص ۵۴۸، شرح منازل السائرین، طبع مصر، ص ۱۷۳، نقاش الفنون طبع تهران، ص ۱۷۰».

چون مننوی به قول مولانا جلال الدین محمد بلخی لب و عصاره و مغز قرآن است، در هنگام تبیین ابیات متنوی به نقل تفسیر آیات قرآنی از مفسران معتبر پرداخته در حالی که عین آیه را باقید شماره و اسم سوره ذکر کرده است، و نیز تاویلات منصوفیه را از متون معتبر که مشعر بموضوع مورد نظر باشد بطور دقیق در مثنوی شریف درج کرده است. این عمل خواننده را موجه می گرداند که استاد فقید اطلاع و احاطه بی پایان بعالم عرفان و فرهنگ اسلامی داشته اند. دلیل این مدعی شرح بیت ۴۹ دفتر اول است.

ترك استثنا مرادم قسوتیست - نی همین گفتن که عارض حالتست
«استثنا: گفتن: «ان شاء الله» است و بهمین معنی تفسیر شده است» آیه شریفه:

«ولایستننون (القلم، ۱۸) واسنعمال شده است در قوت القلوب»

«طبع مصر، ج ۳، ص ۱۰۵، ۱۹۹ و حلیۃ الاولیاء (چاپ مصر، ج ۲،

ص ۲۸۰) و احیاء العلوم (طبع مصر، ج ۱، ص ۹۱،

«در صفت مردان حق گفته اند: ولایتکلمون الا والاستثناء

کلامهم». (حلیۃ الاولیاء ج ۱۰، ص ۲۰۱) و نزد اصولین استثنا و شرط

نزدیک بهم است. بمناسبت آنکه شرط خود متضمن معنی استثنا است، و اگر ما بگوییم فی المثل که زراعت ما خوب می شود، اگر بازار بیاید، در حقیقت موردی را که باران نیاید از حکم استثنا می کنیم و زمخشری نیز آیه مذکور را بهمین صورت تاویل کرده است.»

«تفسیر طبری ج ۲۹ ص ۱۷، تبیان، ج ۲ ص ۶۹۸، کشاف ج ۲،

«ص ۴۸۱ - تفسیر امام فخر رازی طبع آستانه ج ۸ ص ۲۶۸،

«المستصفی از محمدغزالی طبع مصر، ج ۲ ص ۳۹ اللالی المصنوعة تالیف

سیوطی طبع مصر ج ۱ ص ۴۳».

مورد دوم در شرح بیت شماره ۸۲ دفتر اول ص ۷۴، چنین می نویسد:

«تفصیل این قصه را می توانید، در ذیل آیه ۵۷ و ۶۱ از سوره «ابقره» در همه تفسیرها بخوانید، محمد بن جریر طبری در تفسیر خود اقوال مختلف را در تفسیر ایندو آیه نقل کرده است. (تفسیر طبری مصر ج ۱، ص ۲۲۵، ۲۳۵ الخ.»

در جایی که مساله مربوط به حدیث قدسی باشد، منابع موثق را بافید دین
«گفت ای نور حق و دفع حرج - معنی الصبر مفتاح العرج
جزئیات بیان کرده است، اینك دلیل:

الصبر مفتاح الفرج: حدیث نبوی است (كنوز الحفایق، طبع هند ص ۲۷۶
ایضا در شرح بیت ۱۲۸ دفتر اول.

كلت افهامی فلاحی رُنا

« احصی رُنا: مأخوذ است از حدیث «اللهم انی اعوذ بر ضاك من سخطك»
احادیث منوی ص ۲ انتشارات دانشگاه.»

در جایی که موضوع از نظرتاریخ قابل دقت و اهمیت باشد به توجیه علمی
علل تاریخی می پردازد و نیز مأخذ قصص و سرچشمه افکار مولوی را روشن
می نماید اینك مشتی از خروار مأخذ قصص:
«نگریستن عزرائیل بر مردی»:

«اصل این حکایت را در حلیه الاولیاء طبع مصر ج ۵ ص ۱۱۸
«و احیاء العلوم ج ۴ ص ۳۳۷ و جوامع الحکایات عوفی باب سیزدهم از قسم
چهارم و در عجائب نامه از مولفات قرن ششم و نیز در اکنابی از عزالی مشهور
به کتاب «یذکرفیه حماقة اهل الاباحه» می توان دید...»

«خلاصه احصاء ثناء این اثر شریف در حدود توانایی امال اینجانب بیست،
ولی به حکم آنکه (هرکسی بر حسب فهم گمانی دارد)، اجمالاً عرض می نماید که
هر کسی در این بوستان سیر نماید نه تنها با دامن برکل و ریحان برمی گردد
بلکه این کتاب مستطاب خاصیتی دارد که در انسان ایجاد ایمان می کند نه اینکه
بظواهر اقناع نماید و بس.

ولی هزار افسوس که اجل مهلت نداد و این امر نفیس ناقص ماند.

محمد شیروانی
کتابخانه مرکزی - بخش مخطوطات

سخنی از تصوف در ادبیات فارسی و یادی از پیر هرات

(خواجه عبدالله انصاری) *

اقبال به کشف و شهود در تاریخ فکر بشرنازگی ندارد هر زمان که از طریق علم و ادراک استدلال منطقی در راه حل رمز مبدا و معاد و راز حیات خویش عاجز گشته متوسل به توجهات دل گردیده است تا شاید از این راه حقیقت را بتواند دریابد. بنابراین تصوف و عرفان در تمام ادوار و تمام ادیان حتی در اعتقادات جادویی و ابتدائی بشر نیز وجود داشته اما به نوع خاصی جلوه گر بوده و هر انسان اندیشمندی ناخود آگاه تمایلات عرفانی و معنوی دارد. (۱) این تمایل نه از راه منطقی است بلکه پسند دل اوست. حال باید دید که از کجا و چگونه این علاقه در نهاد يك انسان پیدا شده است.

از آغاز ظهور اسلام خواص مردم را خرد رهنمون بود و عوام را ذوق و احساس، تا کم کم به مذهب عشق کشانده شدند و گفتند:

باعاقلان بگوی که ارباب ذوق را عشق است رهنمای نه اندیشه رهبر است.

* این مقاله را برای مقدمه کتاب مجموعه رسائل خواجه عبدالله انصاری چاپ بنیاد فرهنگ تهیه کرده بودم چون جای اطاله کلام در مقدمه کتاب های آنجا نبود شایسته دانستم اقتراحاً مورد نظر خوانندگان محترم واقع دارد تا از غث و سمين در آن خیس و نمینی باز یابند نظر اصلاحی ابراز فرمایند العذر عند کرام الناس مقبول

(۱) - میدانیم که عرفان غیر از تصرف است.

مرور زمان این ذوق را به مشرب عرفان و تصوف پخته‌ای تکامل داد و حتی بزرگان و دانشمندی مسلح به سلاح علم نمایان ساخت تا بحدی که خود ایشان هم راهنمای اهل دل گردیدند .

تصوف در ایران تا زمان مغول اوصاف اشرافی داشت (۱) و واقعا در بین خواصی از مردم جلوه گر بود که خود قصد جلوه نداشتند متأسفانه بعد ها صورت بازاری پیدا کرد این انقلاب فکری در عقاید اسلامی ریشه‌ای دارد که اساس آن را آغار و انجامی نیست زیرا اصولا چنانکه گفتیم بشر در هر زمان برای اقیانوس تمایلات درونی خویش ، زمانی که با محرومیت و شکست فکری و بخصوص اقتصادی روبرو می‌شده بنا به مقتضیات زمان و مکان و بنا بر آنچه که او را ساخته و پرداخته است بتدریج خلاق مسائلی شده که تبدیل و تجدید روزگار بر آنها تغییر رنگ داده است بدانجهت که راهی برای غلبه بر مشکلات مادی (طبیعی، اجتماعی و اقتصادی) بیابد و نیز جایی برای خود در مرتبه‌ای بالاتر از آنجا و آنچه که او را هست پیدا کند تا مأکول نامالیمات نشود و به عبارت دیگر غرور و کبر یائی خود را نشکند و خود را ضعیف نبیند. و برای اینکه تماشاگر نعمت ها و حسرت انبار بر تجملات نباشد مجبور شده زخارف دنیا را هم در خود حل کند تا جوابی به مشتهیات و تمایلات خویش داده باشد.

اما در عین حال نمی‌توان نادیده گرفت که خواست و پسند دل انسان گاهی غیر از دلیل اقتصادی و مادی یک دلیل نامرئی حیرت بخش دیگری هم دارد که گاه و بیگاه، او را مجبور می‌کند تا در رمز حیات و مبدء و معاد خویش بیندیشد. آنگاه که می‌گوید:

در اندرون من خسته دل ندانم چیست که من خموشم و او در رفان و در غوغاست (۲)

گاهی نیز اتفاق می‌افتد که بشر در معامله با مبدء غیبی خویش به تفنن بیشتر از ضروریات میلی کند زیرا در تفنن آزادی دیگر احساس می‌کند و بالعکس در ضرورت قید و بند تکلیف رنج می‌بیند و شاید در پی آنست که میان مسجد و میخانه راهی دیگر پیدا کند ... خلاصه همه عمر

(۱) - این کلمه اشرافی اشاره به اشرافی است که خواهجده نصیر در کتاب اوصاف الاشراف

خود معرفی می‌کند نه اعیان و متمولین و صاحبان زر و زور !

۲- (باید دانست که عرفان در مذاهب مختلف و حتی در دوران اعتقاد جادویی (توتم

و آنیم) نیز وجود داشته و دارد و آن حالتی است که ویلیام جیمس می‌گوید و حالی را که بهار ف

دست می‌دهد نمیتوان به بیان آورد و آنچه در ضمیر اوست اندیشه نیست. (۳)

در جست و جوی گمشده دوان و آخر الامر ناکام تالان هنگام که سکونت و آرام بدستش آید ... ۱۱ *

صوفی و صوفی گری در ایران و اسلام

تصوف اسلامی در ایران، معجونی از آداب و عقاید فلسفه های کوناگون ودا ، یوگا ، مانی، زردشت و بوداست که فلسفه اشراق هم در آن راه یافته و بعدها تعالیم اسماعیلیه هم بدان افزوده شده است و به همین جهت تصوف را باید از اسلام جدا دانست و در بعضی موارد آن را واقعا باید بدعت نامید.

در ادب الکبیر ابن مقفع منش های زردشتی دیده می شود ، ابوریحان اول کسی است که در قرن پنجم به این افکار ازدید علمی نگریسته و گوید ما بین عقاید هنود و صوفیه تشابه زیادی وجود دارد و در عین حال معتقد است که تصوف از یونان و فلسفه آن الهام گرفته است.

بعضی گویند ریشه تصوف در ایران از آنجاست که پس از آنکه مانویان در اسلام بدنام شدند (قرن دوم و سوم) و کشتار آن طایفه مباح شمرده شد تغییر رنگ داده و تصوف را بوجود آوردند حتی امروز هم بین فرقه ای از متصوفه که امرد بازی و بر با دوستی رواج دارد گویند مانوی مباح دانسته ولی ابوریحان گوید که من شنیده ام از اوست ولی در آثار و اعمال او ندیده ام.

در قرن سوم میلادی مسافرت پلوتن به ایران و تأثیر افکار او در مردم و پناهنده شدن هفت نفر از دانشمندان این مکتب به دربار انوشیروان و همچنین بشر مکتب نو افلاطونی (Neo-platonisme) از ریشه های فکری یست که از قرن سوم هجری بپدید در تصوف اسلامی اثر بارز گذاشته است .

مکتب نو افلاطونی پدر عرفان مسیحی شد و تصوف عراق به رهبایت مسیح نزدیک گشت و نباید فراموش کرد علاوه بر روش رهبران مسیحی در عرفان کلیسایی و دیر نشینان نسطوری جمعی هم کوشش می کردند که بین دین و فلسفه سازش بوجود آورند مانند فیلون یهودی (۱) و متکلمین در ایران .

در قرن سوم هجری حسین بن منصور حلاج به هندوستان رقت بدیهی است که این مسافرت در وی بی اثر نبوده است وی دوطریقه وحدت وجود را افراط پیمود و آشکارا بانك دانا الحق می سرود . . . آن دگر لیس فی جینی سوی الله و سومی سبحانی ما اعظم شأنی می خواند . آنچه مسلم است نباید در اسلام زهد اصحاب صفا را فراموش کرد که انگیزنده و هم بمنزله پردازنده صوفی مسلمان قرار گرفته است.

* هو الذی یتوفیکم باللیل و بعلم ما جرحتم بالنهار ثم یبعثکم فیه لیکفی اجل مسمى ثم الیه مرجعکم ثم ینبئکم بما کنتم تعملون (سورة الانعام، یه ۶۰) بنابراین سکونت و آرام و انتباه را وقتی می یابد که بمیرد و بیدار شود.

۱- فیلون فلسفه یونانی را بادیین یهود در آمیخت و او نخستین کسی در این کار است (ر.ک. تاریخ ادبیات دکت. صفا ۱۷ ص ۸۳)

در قرن اول اسلام صوفیگری رنگی نداشت و عباد و زهادی چون ابوذر غفاری* حذیفه بن یمان، اویس قرنی و صهیب بودند. تا اواخر قرن سوم هجری صوفیان بسی رنگ و منشر بودند ولی در ریاضت و زهد کم از زهاد اول پیش تر افتادند. این دسته بتدریج صاحب نظر شدند و بخود نام صوفی نهادند. مجمعی، مدرسی، مقالاتی، مقاماتی و حتی محلی هم برای خود اختصاص دادند و نام صومعه و خانقاه (۱) بر آن نهادند و موضوعاتی از قبیل وحدت وجود و فنا فی الله و بقا بالله مطرح شد. این طریقت جوین در شریعت چند دسته شدند :

صوفیان عراق، ایران، سوریه و مغرب.

صوفیانی که بطرف مصر و سوریه رفتند عقاید فلسفی ایشان «وسيلة فاطمیان رواج یافت اما در ایران به مشرب مشایخی چون ابوسعید ابوالخیر تبدیل گردید بدانسان که ایشان نصیب خود را نیز از دنیا فراموش نمی کردند یعنی بهترین صوفی کسی باشد که در میان خلق بود و دادوستد کند و زن ستاند... (۲)

اما تصوف عراق که بطرف خراسان و ماوراءالنهر آمد طریقت را با شریعت آمیخت و توسط بزرگانی چون ابوعبدالرحمن سلمی و ابوالقاسم قشیری و مالک دینار و جیب عجمی و مهمتر از همه ابراهیم ادوم بارتنگهائی خاص جلوه کرد. مهمترین علت قبول تصوف این بود که چون این افکار با قلوب و احساسات سروکار دارد نه با عقل و منطق قلوب جریحه دار و رنج دیده ایرانی هم آماده پذیرش این افکار و با مفهوم «انا عند المنکسرة قلوبهم» سازگار بود.

در ایران خستگی مردم از فشار دبداد ساسانی و مؤبدان و نظام طبقاتی زردشتیان افکار را آماده تحول کرده و تضاد طبقاتی هم بخصوص در حکومت سامانیان و آل بویه بمنتهی رسیده بود (۳) اسلام بعلت توجه بعدالت و تساوی افراد بحکم «الناس سواسية کاستان المسطح»

* ابوذر غفاری و سلمان فارسی و مقداد و عمار چهارتن از صحابه بودند که از آغاز ظهور اسلام ملقب به شیعہ شده اند. (کتاب الزینة، تألیف ابوحاتم سهل بن محمد سیستانی، ص ۲۵۰) و (ادوار فقه جلد دوم تألیف محمود شهابی) و (روضات الجنات)

۱- اولین صومعه توسط ابوهاشم کونی در رمله فلسطین بنا گردید و اولین صوفی ابوالقاسم صوفی (م ۱۵۰) شناخته شد.

۲- از ابوسعید ابوالخیر

۳- ر. ک. بکتاب حجه الحق ابوعلی سینا تألیف سید صادق گوهرین ص ۱۹۳

بتدریج در دل‌ها گرفت اما برتری جوئی نژاد عرب (غیر از خاندان علی علیه السلام) (۱) و سفاکی‌های بی‌حساب همچون حجاج بن یوسف و دیگران و اعمال زور و ستم بر جان و مال و ناموس ایرانیان و اهانت و تحقیر غیر عرب نهضت‌های ضد عربی بوجود آورد همچون شعوبه که افتخارات عرب را جریحه دار می‌ساخت و از ظلم خلفا می‌کاست.

خرم دینان، قرامطه، باطنیان، بهافرید، منامیه، ابو مسلمیان، سفید جامگان، سیاه پوشان و غیره از شعوبه بودند که تا برچیده شدن آخرین خلیفه عباسی مبارزاتشان ادامه داشت. بموازات اینان اهل دل یعنی عرفا شدند که پس از شعوبه رسماً نهضت‌های ضد زور و تفاخر و وسیله اینان اداره می‌شد و در حقیقت مبارزه‌های منفی بوجود آمد.

خلاصه آنکه خراسان پر آشوب در قرن چهارم هجری همچون ماوراءالنهر و بلاد جبال وری و فارس پر از خانقاه‌ها و رباطاتی شد که مردم آرامی طلب برای تسکین دل و یاتخذیر روح خود و یابرای دوری از تعصبات و شروفتن روحی و جسمی بدانجاها پناه می‌بردند و حکام وقت نیز چون می‌دیدند بی‌آزارترین و سازگارترین دسته‌ها صوفیان‌اند از آنها حمایت می‌کردند چنانکه می‌خوانیم خواجه نظام‌الملک امثال پیرانی چون خواجه هرات را از تعرض مخالفان مصون می‌داشت اما هنگامی که دربنداد مذهب شافعی بر اصول مکتب اشعری نشر می‌یافت و اشاعره وی را بد می‌گفتند. امثال پیرانصار، یعنی خواجه عبدالله انصاری هم بناچار از خود دفاع می‌کردند و در تعلیمات خود صوفیان را از اهل کلام و بحث و جدال بر حذر میداشتند. هم‌زمان با این بیان‌ها که می‌گفتند: «السلامة فی الوحدة»، «علیک بقلبک» و «من عرف الله الا یخفی علیه شیئی» خواجه نیز چنین می‌گفت:

حق را بدلیل فیلسوفان مطلب دین را بجز از حدیث و قرآن مطلب

کشتی تو شرع و نوع توقد است بی‌این دو نجات خود ز طوفان مطلب (۲)

بلغ درخ اسان مرکزی بزرگ برای تکوین و اشاعة تصوف گردید.

و این مرکزیت در نیمه دوم قرن سوم به نیشابور انتقال پیدا کرد و رجال ملامتیه در

۱- علی علیه السلام بمنظور تحبیب قلوب مسلمین از عرب و عجم مقر حکومت خویش را نزدیک مدائن قرارداد. تا به عجمیان نزدیک باشد.

۲- رسائل خواجه عبدالله انصاری جلد اول صفحه ۱۱۰ چاپ بنیاد فرهنگ ایران، تصحیح نگارنده

آنجا بظهور رسیدند. (۱)

ابراهیم بن ادهم عجلای بلخی (م- ۱۶۰ هجری) همان امیرزاده بلخی است که پس از سی سال ک امرانی همچون بودای سی ساله به خود آمد و از شاهزادگی به فقر تغییر مسلک داد و ده تصوف از استادان بصره الهام گرفت و به شاگردانش اصول آن را آموخت. اینان پس از فوت او در شام به بلخ بازگشتند و به تبلیغ پرداختند. (۲)

این رجال تصوف سازنده و پسر دازنده محیطی برای بوجود آمدن پیر هرات شدند خلاصه آنکه درون گرایی مصلحت فردی و اجتماعی قرار گرفت چنانکه همین پیر طریقت مریدان را می گفت:

اندر ره حق تصرف آغاز مکن چشم خود را بعبیب کس باز مکن
سر همه بندگان خدا می داند در خود نگرو فزولی آغاز مکن
زهاد عامی کم کم عارف شدند توجه بقرآن و حدیث و تهذیب اخلاق قیل وقال مدرسه را کم کرد.

عارف بمنظور وصول بحق و ملکوت مطلق ارزیابی طریقه ها و مکتب ها و مذهب ها کرد و در عمل دریافت که :

طالبان حقیقت چهار دسته اند. که دو گروه اول آنها استدلالی و پیر و عقل نظری هستند. مانند حکیم و متکلم و دو گروه دیگر اشراقی و صوفی پیرو کشف و شهود عارف دانشمند اشراقی سه گروه دیگر را بیاطل گرفت بدین ترتیب :

حکیم را تخطئه کرد که استدلال صرف و منطق محض دچار خطا میشود و عاقبت آن ضلالت است .

چه بقول حکما فلسفه عبارتست از علم باحوال اعیان موجودات بقدر طاقت بشری نه بطور مطلق و چون روش استدلال بر مبنای بدیهیات حسی در علوم و اولیات فلسفی قرار

۱- از آن جهت ملامتیه شان گویند که اینان عمداً خود را به اعمال زشت مفتضح می کردند تا مورد ملامت خلق قرار گیرند تا باد نخوت شان فرو ریزد بانی این فرقه حمدون قصار است اما بعضی گویند، مرام ایشان ملامت کردن نفس است مأخوذ از دو آیه قرآن، «لا اقسَمُ بالنفس اللوامة» و «یجَاهِدُونَ فِی سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا یُخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ» (ر. ک. به تحقیق دکتر عینی در کتاب ملامتیان و صوفیان و جوانمردان و چاپ کابل ۱۳۴۴ ترجمه علی رضوی) و این درست نیست

۲- از پیروان اوشفیع بلخی (م- ۱۹۴) و محمد بن فضل بلخی (م- ۲۴۳) را باید نام برد.

دارد مسلم است که حیات و وجدانیات خطامی نماید بنابراین قول ایشان قطعیّت و ابدیت ندارد و تئوری و فرضیه هم در زمان های بعد قابل رد خواهد بود.

مولوی گوید: وهم باشد در خطا و در غلط عقل باشد در اصابت ها فقط

پای استدالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود

اما متکلم، او نیز چون بظواهر کتاب و سنت توجه دارد و در اعتقادات بدلائل نقلی بیشتر تکیه می کند بناچار ایمان و علم او بظن و گمان مبتنی است و حال آنکه خود قرآن اجتناب از ظن را توبیه فرموده و بعضی از گمان ها را گناه می داند و می فرماید هیچگاه گمان، انسان را از حقیقت بی نیاز نمی دارد (سورة الحجرات) ان الظن لا یغنی عن الحق شیئاً

صوفی عامی نیز که ترك دنیا و شهوت و هوس می کند چون از علم عاریست ارجی ندارد از آن جهت که عرفان اسلامی علم و ایمان را توأمان خواسته است (۱) و عمل او بدون چراغ دانش در راه مقصود و پیمیش برای وصال به معبود، عبث و کور کورانه خواهد بود. بحقیقت باید گفت او متصوف است نه صوفی و متقدس است نه مقدس، چنانکه گویند فلان متطلب است نه طبیب. بنابراین مقدمات تنها اشراقی (۲) می ماند و بی که عشق و عرفان را با علم و برهان بهم آمیخته و با تهذیب نفس و تصفیه باطن سوار بر شهبال خرد و دانش شده روح خود را به پرواز درمی آورد و از همین دنیای محسوس سیر آفاق و انفسی به عالم مجردات می کنند و به حیات ابدی و سعادت سرمدی می رسد.

و بقول مولوی: علم آن باشد که جان زنده کند مرد را باقی و پاینده کند

و بقول شیخ بهائی، علم نبود غیر علم عاشقی مابقی تبلیسی ابلیس شقی

غزالی از بزرگان فلاسفه ایست که چون پای استدالیان را چوبین یافت به عرفان

(۱) آدمی کاندرا طریق معرفت ایمان ندارد شخص انسان دارد و شخصیت انسان ندارد

ای که مفروزی بدانند داشت را بیشتر کن تا بدانی هیچ ارزش علم بی ایمان ندارد

کاخ دانش گر همه از سنگ و از فولاد سازی لرزد و ریزد گر از ایمان پی و بنیان ندارد

گر چه در علم است در یامردی دین روز بهران کشتی نوح است لیکن طاقت طوفان ندارد

بشکند بازوی تقوی مشت پولادین بی دین گر چه مرد متقی سر پنجه طغیان ندارد

۲- اشراقیان پیرو فلسفه افلاطون در برابر فلسفه مشائیان (فلسفه ارسطو) هستند و در ایران شیخ شهاب الدین سهروردی شهید از بابیان و بزرگان این دسته از فلاسفه شناخته شده است.

(۳) «المقدم من الضلال» ترجمه استاد همائی در (غزالی نامه)

گرائید و دشمن سر سخت فلاسفه گردید (۳) و حتی به تکفیر ابن سینا (۱) نیز پرداخت گوئی که گفت:

آزمودم عقل دور اندیش را بعد از این دیوانه سازم خویش را
اما در عین حال عرفانی را که غزالی معتقد است غیر اعرفانی است که بعضی خود را
بدان منسوب کنند و سر بار خلق باشند (۲)

اصول تصوف

اصل اول: عشق یا محبت (۳)

عشق نابود کننده بدی ها و رسامندی بفضل خداست تا به وصال حق تعالی نائل و جزء
ذات او گردد

شیخ شهید سهروردی گوید :

گر عشق نبودی و غم عشق نبودی چندین سخن نثر که گفنی که شنودی
گر باد نبودی که سر زلف در بودی رخساره معشوق بهماش که نمودی

پیر طریقت، شیخ انصاری گوید: [والله محبة حقیقت محبت خود خداست.]

بی بود شما یحیی (۴) من گفتم هم در یحییون شما من سفتم
چون من دگری نبدم شنیدم گفتم من بودم و من شنیدم و من گفتم
همو گوید :

عشق آمد و شد چو خونم اندر رگ و پوست تا کرد مرا تهی و پر کرد ز دوست
اجزای وجود همگی دوست گرفت نامیست زمن بر من و باقی همه اوست

اصل دوم: وحدت وجود :

هستی مطلق در همه موجودات متجلی است و هر چه هست پرتوی از انوار حق است و

۱- ابن سینا نیز در اواخر عمر به فلسفه اشراق متمایل گشت.

۲- رجوع شود به احیاء العلوم ربیع مهلکات و برای دریافت عرفان پخته تر رجوع شود
به محجه البیضاء فی احیاء الاحیاء تألیف فیض کاشانی تصحیح استاد سید محمد مشکات.

(۳) (د.ک.) آخرین میدان در کتاب مد میدان خواجه و نیز رساله محبت نامه در
مجموعه رسائل خواجه (چاپ بنیاد فرهنگ) و نیز به کتاب عبر الماشقین روز بهان بقلی فصل
سی و یکم در کمال عشق .

(۴) قرآن : (۵۹ یه ۵۹) «یا ایها الذین آمنوا من یرتد عنکم عن دینہ فسوف یتأثم الله بقوم

یحیی و یحبونه اذلة علی المؤمنین اعزة علی الکافرین»

(و جمع بن محمد علیه السلام فرماید: هل الدین الا الحب؟!)

برای وصول به آن اندیشیدن در این مسئله کافست که انسان بفهمد : « من عرف نفسه فقد عرف ربه »

پیر هرات خواجه انصاری گوید:

ولو جمها من وجهها قمر ولمینها من عینها کحل (۱)

این بیت شعر از یک رباعیت از جلال الدین دوانی که بقیه آن اینست :

واعشق کحلواء المدامع خلقه لثلا اری فی عینها منة الکحل

همین معنی در شرح رباعیات دوانی است

هستی است که در نیست کند جلوه مدام زان هستی و نیستی است عالم بنظام

اشیاست به او محو و درو موجودند آن یک صفت جلال و این یک اکرام

ایضاً :

گویم سخنی نه در خور خاطر پست مرآت وجود و مظهر او عدم است

چون آینه از لون ندارد رنگی زین روست نمایند هر لون که هست

مولانا مولوی رومی گوید: ما عدم هائیم هستی ها نما تو وجود مطلق و هستی ما

خواجه حافظ گوید :

حسن روی توبه یک جلوه در آینه که کرد این همه نقش در آینه اوهام افتاد

این همه عکس می و نقش مخالف که نمود یک فروغ رخ ساقبت که در جام افتاد (۲)

۱- جلد دوم مجموعه رسائل انصاری چاپ بنیاد فرهنگ

۲- برای دریافت و حل صحیح مسئله وحدت وجود رجوع شود به مجله معارف اسلامی

نشریه سازمان چاپ و اوقاف شماره یک سال اول از تقریرات مرحوم آیت الله العظمی استاد حاجی سید

ابوالحسن رفیعی قزوینی بهمت استاد دکتر سید حسین نصر و نیز مقاله مرحوم استاد حاج سید کاظم

عصار در همان مجله - ایضاً تحلیل مسئله وحدت وجود با دانش امروز ، مقاله آقای دکتر

محمود سنائی در راهنمای کتاب ص ۹۲ و نیز مقدمه محجة البیضاء: از سنائی می و لطافت جام...

مسئله وحدت وجود ما خود از فلسفه بودا و فلسفه هندو است و قتها و متشرعین قائلین

بدان را تکفیر کنند

(ر.ک. عروة الوثقی حاج سید کاظم یزدی) و این گفته ها بیشتر در زبان صوفیان عراق

و شام است که راجع به فنا سخن گویند

(ر.ک. کتاب ملامتیان، جوامع مردان، صوفیان چاپ کابل) سهروردی گوید: ملامتی قیامش

را بقیوم بیند و هستی خویش را بوجود مطلق نکرد (عوارف المعارف)

اصل سوم: همه مشهودات حسی موهوم اند (۱) و موجود غیر از حقیقت وجود است و آنچه مشهود است نمود است نه بود (مثل افلاطونی)

اصل چهارم: حق و حقیقت ذات باریتعالی چیزیست که علما و عقلا قابل درک نیست و در راه وصول به آن اذراء کشف و شهود و توجه دل پاک میسر است و بی ترک علایق مادی و سرکوبی شهوات و تصفیه باطن رفع حجاب می کند و نیروی مکاشفه در انسان بوجود می آورد.

ز ملك تاملكو تش حجاب بر گيرند هر آن که خدمت جام جهان نما بکند

* * *

صوفیان را طریقت و سلوک و آداب و موزیست توأم با عشق که در عرفان علمی و تصوف عملی نمایان است مطالعه دیوان حافظ این مسأله را روشن می دارد)
و در رساله صد میدان خواجه و منازل السائرین او و کتابهای دیگر نیز آمده است مانند رضا و تسلیم، صبر و شکر (۱) که از نظر اجتماعی و اقتصادی بسیار حائز اهمیت (و جالب توجه سودا - گران دنیا پرست است که عامه را بدان تشویق کنند (۲) و بالاتر از همه به ذکر مناجات دائم پرداختن و راز و نیاز و حالت و ندبه داشتن است و این عمل را به مضمون «و لیضحکوا قلیلا و لیبکوا کثیرا» مربوط میدارند که در قرآن آمده است
چنانکه گویند:

گریه بر هر درد بی درمان دواست چشم گریان چشمه فیض خداست
اینان گویند خوش حالتی داشتند و بگائین، آنها که قرآن خوان و نماز خوان و خاشع و همیشه گریان از خشیت خدا بودند مانند ابوذر، سلمان و دیگران (سخن کوتاه، برای دریافت آداب سلوک لازم است بکتاب مربوطه مراجعه شود)

(۱)	عاشقی چیست مبتلا بودن	با غم و محنت آشنا بودن
	سهر خنجر - ر قدر گشتن	هدف ناووک قضا بودن
	زیر بار بلای او همه عمر	چون سر زلف او دوتا بودن
	به همه محنتی رضا دادن	از همه دولتی جدا بودن
	گر لگد کوب صد بلا باشی	هم چنان بر سر وفا بودن
	عشق اگر استخوانت آس کند	سنگ زیرین آسیا بودن
	بند معشوق چون بیست پپای	از همه بند ها رها بودن
	آفتاب رختن چو رخ بنمود	پیش او ذر و ه هوا بودن
(۲)	کلمه حق یراد بها الباطل	(جمال الدین عبدالرزاق)

آری این روش نیز اگر فقط و فقط و منحصرأً برای ملامت نفس و صفامندی و اخلاص به درخانه خدا باشد بسیار مستحسن و ارزنده است چه مبارزه با نفس اماره و بالمآل آثار آن که بی تجاوزی بشیر و خیرمندی بحال خود و اجتماع خواهد بود و بسیار مفید است والا اگر صورت مسخ شده ای پیدا کند و یا عوام از آن معنائی دریافت نکنند خانقاه ها و مجامع مذهبی شیعی صورت تخدیر عقول بخود خواهد گرفت . در اینجا ما بروزگار خود مردمی می بینیم که هنگام درد و مرضی و یا افلاس و یا آنکه از خدمات روزگار منکوب و مقهور شده از گریه سردادن دست جمعی بخیال خود حالی پیدا کرده و قالی بخود گرفته و آن را بحساب خدادوستی و محبت و عشق (که در اصل اول تصوف یاد گردید) به آستان ذوالجلال و بحساب وصال به او می گذارند و حال آنکه آن مردانند آغاز ورودش به مجمع اصحاب و یا هنگام حال و قال انگیزه گریه اش یاد آمدن تأثرات مادی و تلخی ها و ناکامی های شخصی و احیاناً منوط به رنج های نرسیده در زندگی در همان اوقات تأثر به او بوده است . و بس . بهترین دلیل آنکه چون از این حالت بازمی آید و در اجتماع و کسب و کار خود وارد می شود ، دیگر نه بیاد حق است و نه حال و قال دارد . اوسرا پادلیا دوست و دودنده بسوی اوست !

ادب صوفیانه

سادشان صبر است و صدق است و وفا و اوشان وقف است و ورد است و وفا
فءاشان فقر است و فرد است و فنا یءاشان یأس است از غیر خدا
آداب صوفیان پس از قرن ها چنان آراسته و پیراسته شده که حتی مآخذی جعلی و اسلامی نیز میتوان در آن بسیار یافت مانند نقل این سخن : و کسی از موصوم سؤال نمود که :
ما التصوف ؟
حضرت در پاسخ فرمود : و التصوف اربعة احرف : تائه ترك و توبه و تقى ، صاده صبر و صوم و صلوة ، واده و رد و دو و وفا ، فائه فقر و فاقة و فناء ،
ولی نباید فراموش کرد که مشرب تصوف ادبیات را شورانگیز ، شرع را نیز اگر آلوده به بدعت نکند (۱) هر چه دلپذیرتر می سازد و فلسفه را از قید و بند کتاب و عقاید را از مدرسه و قبل و قال به احساس و حال نزدیک می گرداند .

(۱) بعضی که تکلیف و قید و بند شرع آزارشان میداد (و ممنوعیت ها و محدودیت ها چون منع شراب و لهو و امر دبیازی وزن بارگی و شهوت پرستی و تجمل و غیره عقد دارشان میکرد) پیرایه ها بدین بستند تا دنیای آزادی برای خود بتراشند

بقول نظامی : دین ترا در پی آرایش اند در پی آرایش و پیرایش اند
بس که بیستند بر او برگه و ساز گسر تو بیایمی شناسیش باز

علی التحقیق زبان شعرای منصوفه و بیان شعرى ایشان درست همانست که اسطوارشعر
معنای واقعی آن را میخواید. روح تصوف آدمی را باشتی و صفا و کامیابی و وفا و شور و شوق نوید
میدهد. جنگ هفتاد و دو ملت را بسلجمی کشاند چنانکه مولوی گوید: حقیقت و وحدت رنگی
ندارد و اختلافات بشر در ادیان و فرقی بواسطه آنست که مردم به حقایق رنگ می بخشد.
چنانکه مولانا گوید:

چون که بی رنگی اسیر رنگ شد موسی با موسی در جنگ شد
چون که آن رنگ از میان برداشتی موسی و فرعون کردند آشتی

صوفی بین مسائل و تمام مذاهب روح تلاطم می بخشد و به يك مذهب تنها نمی گراید
مسجد و بنخانه و کشت را یکی میدادند و گوید:

در حیرتم که دشمنی کفر و دین ز چیست از يك چراغ کعبه و بنخانه روشن است
بالجمله صوفیان بعد از اسلام تصوف را در بین خواص شایع کردند و اصول نام برده را
از راه ریاضت به کمالاتی رساندند که نیروی ارادی صوفی بتواند به خوارق عادات و تصرف در
نفوس مانند قرائت افکار و ایجاد خواب مصنوعی و بی اراده کردن اشخاص دست بزند که
«العارف یخلق بهیته ما یشاء»

دسته‌ای از صوفیان هم فتوت را بین عوام ساری و جاری ساختند (۱)

برای اینکه سخن به درازا نکشد و بسیار گفتنی‌ها گفته‌اند و باز هم می گویند باز جای گفتن
دارد این دو نکته را یاد آوریم و می‌گویم که مسأله کشف و شهود منحصر به پیروان صوفیه منتسب از
اسلام نیست بلکه دیگران نیز مانند ترسایان و یهودان و مجوسان با گسست علایق جهان مادی
میتوانند بی واسطه ببینند و بی واسطه بشنوند و حقایق را دریابند. (۲)
و بنا بر مقدمات ذکر شده تصوف به عملی و نظری تقسیم گردید و در تصوف عملی جوانمردان
و عیاران در صف مبارزاعراب نژاد پرست قرار گرفتند.

ناگفته نماند که صفای رسیده از اهل صفا به صوفیان صدر اسلام چنانکه از گفته‌ها و آثارشان
پیدا است بمراتب بهتر از صفای متأخران آنهاست که متأسفانه باید گفت بعضی از اینها بی شباهت
به دکانی نیست. که تابلوهای مختلف دارند. اصولاً وجود روح عرفانی و تصوف ولو اینکه
مجازی باشد اگر نبخشندی به سودجویان و دنیا طلبان است ولی ربخشندی برای واماندگان

۱ - فتوت نامه میرسید شریف صوفی و میرسید علی همدانی و فتوت در قابوس

نامه و غیره .

۲ - شرح حال عطار تألیف مرحوم فروزانفر

دنیا دل خوش کنی برای عارف نمایان خواهد بود تا ازاين رهگذر سرگرمی و اقتناع نفسی برای خود بیابند .



پیر هرات خواجه عبدالله انصاری نیز با جنگ عقاید و اختلافات اهل بدع اشاعره و معتزله دورهٔ پیکاری دارد که در شرح حال او آمده است (۱)

صوفی را نیروی معنوی بدان حد میرسد که مثلاً سعدی حکام وقت را با شهادت بی نظیر مورد عتاب و خطاب و ملائمت قرار می دهد. (۲) صوفی همدلی را ازم زبان بی بهتر داند . روح آزاد و زندگی شادی دارد. قانع است و بردبار، همیشه و بهمه چیز خندان است هیچ چیز را مهم نمیداند بفضل و حول و قوه الهی خود را بر هر مشکلی فائق مییابد و در کارها و بر طبع خود آسان گیر است ، نظر جهان بینی دارد ، دنیا و هر چه درو هست بنظرش سراب مینماید تمصب را سخت گیری و خامسی میداند . به عشق و فروتنی واقعی در نماز می ایستد و بصیر و سهولت روزه میگیرد. دنیا را بر خود سخت و خشن نمی بیند باراده ایمان بر نفس خود مسلط میشود تا جائیکه ریاضت کشیدن برای او آسان می گردد گویند چهل روز ابوسعید خود را در چاهی معلق نگاه داشت تا به مریدان خود بفهماند که کشتن نفس بسیار آسانست همو که گوید :

«خدایت آزاد آفرید، آزاد باش، و هر مرد آن بود که در میان خلق رود، بنشیند و برخیزد و بخورد و بجنبد، بخرد و بفروشد و در بازار در میان خلق داد و ستد کند و زن خواهد و با خلق در آمیزد و یک لحظه از خدای غافل نباشد.»

تعلیمات و ادب عرفانی جلوی حرص پول پرستان و جهان خواری را میگیرد سراسر ملک وجود را برابر آزار دلی ارزش نمی دهد، انسانیت را اندر پرورش جان می داند (۳) صوفی میخواهد انسانی بسازد صاحب خلقیات عالی و ملکات فاضله تا فرقی بین او و حیوان نباشد،

۱ - بنگرید به کتاب زندگی خواجه عبدالله انصاری هروی ، اثر سرژ بودکوی ترجمه عبدالنفور روان فرهادی، چاپ کابل.

۲- مقدمه گلستان چاپ عبدالعظیم قریب

۳- چنانکه افلاطون تغذیه و تقویت اعضا از حجاب حاجز به بالا را برای رسیدن به ملکوتیت توصیه میکند زیرا که تقویت غیر آن فرو افتادن ب حیوانیت است .

آدمیزاد طرّفه ممّجو نیست	کز قرشته سرشته وز حیوان
گر کند میل این شود کم از این	ور کند میل آن شود به از آن

مکتب صوفی جوان در دو صاحب فتوت تربیت میکند، بیم و هراس را از دل جوانان برمی دارد باس روحی را می برد تا خود کشی و غیر کشی نکنند جمعیت خاطری دهد تا غم کم خوردند بیشتر زیست کنند.

برای آشنائی به طرز فکر عرفای سازنده پرهزات بد نیست چند گفتار از رجال تصوف این دوره را در اینجا یاد آور شویم.

در احوال ابراهیم بن ادهم آورده اند که چون از سلطنت بیزاری جست و قدم به بیابان سلوک نهاد گفته اند که از شقیق بلخی پرسید که در سلوک چه اصولی را محترم می داری. شقیق گفت: اصول ما بر این است که هر گاه روزی بمارسد تناول نمائیم و اگر از روزی ممنوع شویم صبر کنیم.

ابراهیم گفت: سگان بلخ نیز چنین کنند.

شقیق گفت: پس شما چگونه اید. گفت اگر بر ما رسد ایشار کنیم و اگر نرسد شکر گوئیم. آنگاه شقیق به احترام برخاست و ابراهیم را به استادی ستود.

و نیز گفته اند که ابراهیم ادهم را پرسیدند که سبب چیست که خدای را میخواهیم و اجابت نمیشود. گفت. بعلت آنکه خدای را می دانید ولیکن طاعتش بجا نیاورید و رسول را می شناسید ولیکن اذ او امر و سنت او پیروی نمی کنید و نعمت خدای می خورید و شکر نمی گذارید. از وی پرسیدند که چون مرد گرسنه شود و چیزی نیابد چه کند؟

گفت: صبر کند. گفتند: تا کی؟

گفت: تا وقتی که بمیرد که دیت بر کشته بود.

گفتند: گوشت گران است. گفت: ما اربان کنیم، نخوئیم.

یکی از طبیبان عرب نزد ابراهیم آمد و گفت:

دای عارف دانشمند ترا دارویی هست که بیماری دل پژمان مرا شفا بخشد و خوش خلق گردم.

ابراهیم گفت: ای مرد ریشه درویشی و هلیله فروتنی و شکر نیاز را به آب پرهیز کاری بخسان و در پاتیل پارسانای بریز و بر سه پایه خدا پرستی بار کن و به تابش عشق بجوشان و به چمچه بیگناهی برهم زن و به پارچه سفید زهد صاف کن و به سر آب شوق بهشت بیامیز و هر سحر که در پیاله استغفار بنوش و به آرامی اندام از غرور و کبر و شهوت و آزار مردم پرهیز کن و تندرستی ایمان را از خدا بخواه که بیماری نکس نکند. (خوش دوائیست بیاتاهمه بیمار شویم-م، ش)

بگذریم و به مطلب برگردیم، قرن سوم و چهارم هجری چنانکه می‌دانیم با وجود انقلاب سیاسی دوران نهشت‌های ادبی و فلسفی و علمی است وجود کتابخانه‌های دربار سامانی و آل بویه و غزنویان، آثار جنک عقاید فاطمیان و قرامطه و دعوات اسماعیلیان (همچون حسین مرو رودی و محمد نخشبی و مؤیدالدین شیرازی) و تبلیغات اخوان الصفا در پنهان و دسته‌بندی‌های دیگر سیاسی و مذهبی، بی‌بند و یاری عجیب و ملالت‌باری در اجتماعات فکری مردم بوجود آورده بود. مبارزات اجتماعی اگرچه بی‌اثر نبود ولی با تحمل شکنجه‌ها و تلفات زیاد توأم بود. بدین جهت خانقاه‌ها و رباطات مهبط دل‌های خسته و جامع‌الاشقات مغزهای کوفته گشت. تنها صوفیان به دنباله اصحاب سغه درین بازار پسر رونق بردلها حکومت می‌کردند.

و همچون با یزید بسطامی ۲۶۱ «سبحانی ما اعظم شأنی» می‌گفت: و حسین بن منصور حلاج بانکه «انا الحق» می‌زد و ابوسعید ابوالخیر ترانه «لیس فی جبتی سوی الله» را می‌سرود *

پیداست که پیرطریقت ربانی خواجه عبدالله انصاری هم در این حال باید مردم را برای ایجاد وحدت از نااهلان بهره‌یزاند و بگوید:

صد سال اگر در آتشم مهل بود آن آتش سوزنده مرا سهل بود

با مردم نسا اهل مبدا صحبت کز هر چه بتر صحبت نااهل بود

اومی خواست با این سلوک و دریافت‌جذبه، ایشان را از تقاضات بر حذر بدارد.

می‌بینیم که صوفیان که از مباحثه با فلاسفه اعراض داشتند مکاتبات بوعلی و بوسعید گواه‌برین مدعاست.

ابن‌سینا با آن مقام علمی و فلسفی و تسلط او بفلسفه ارسطویی در اواخر عمر به حکمت اشراق متمایل شد و از رساله‌المشق و نمط دهم از انماط اشارات او می‌توان نفوذ متصوفه را دریافت و همین نمونه‌بهترین دلیل فرار اهل حکمت و کلام از جنجال مدرسه و اقبال ایشان، به خانقاه‌هاست.

صوفیان از عقاید فلاسفه و متکلمین بتدریج بهره‌میردند و از آیات قرآنی بعنوان دلیل در راه

* در تحقیق معنی «انا الحق» و «لیس فی جبتی سوی الله». رجوع شود به نسخه خطی

۳۷۰۱۲۴ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

مقصود استفاده می کردند.

دل خود با خرد در هم سرشتند وزان تخمی که حاصل بود کشتند



عرفای دانشمند به زبان نظم شورانگیز و بیان نثر دل انگیز مطالبی دلنشین ساختند و بتدریج لطایف حکما را با کتاب قرآنی به عربی و فارسی منتشر کردند و عالم ادب را رونقها بخشیدند .

اما این جالب است که اشعار دوران قرن ۳ و ۴ در کمال سادگی و بی پیرایگی است بهترین نمونه رباعیات خود خواهه است مثلاً درباره عشق گوید :

با عشق جمال او اگر هم نفسی يك حرف بس است اگر برین در تو کسی
تا بسا تو تویی تست درمانرسی در ما تو گوگی رسی که در ما برسی

پیدا است که مسئله عشق از عقاید افلاطونیان گرفته شده و راهنمای صوفیان گردیده است.

چنانکه بعدها سدهای در قرن هفتم گوید:

طافیل هستی عشق اند آدمی و پری ارادتسی بنما تا سعادتی بیبری
مشغله ای بر فروخت پر تو خورشید عشق خرمن خا صان بسوخت خانه عام درفت

درین رهگذر بویژه ایرانیان شیعی مذهب این افکار را با ذوقیات خاص خود سازگار یافتند و الفاظ و اصطلاحاتی برای آن ساختند و برای تهذیب نفس و رسیدن بکمالات انسانی مراحل قائل شدند مانند : طلب مجاهده، تسلیم، یقین، محبت، توحید، فنا، مقام بقا بالله که با رسیدن به مقام اخیر مرد کامل شده و مقام قطبی و پیری پیدا میکند.

شعرا و ادبا تعبیرات و تمثیلات و استعارات عرفانی بکار بردند، درین گفته ها بعضی در حقیقت با کمال اعتقاد و تعصب بودند مانند سنائی و عطار و عراقی و برخی مجازی از نظر زیبایی شمری به نظم و نثر خود ملاحظتی بخشیدند . اما در این میان بعضی بی بند و بار که معتقد به اصولی نبودند و مقررات شریعت را وقتی نمی نهادند این الفاظ و تعبیرات را برای تفنن حتی در شعر بکار می بردند و بی ترس از تکفیر در مناجات می و معشوق و سماع و لزوم تلذذ در عشق و عاشق پیشگی و حتی شاهد بازی داد سخن دادند و غزلها و رباعیات ساختند و احیاناً بنام بزرگان نیز منسوب ساختند تا مقبول خاص و عام افتد.

از اینرو تشخیص مراد شاعر، کاری بس دشوار گردید که آیا از این الفاظ معانی حقیقی

اراده شده است و با مجازی آن . تا اینکه حکمت اشراق ضوابطی برای متصوفان ترتیب داد و برخی از متکلمان اصطلاحات صوفیه ساختند و کتابها در این باره پیرداختند. (۱) *

دل صاحب دل

در ادبیات و اخلاق مذهبی ما دودل معرفی میشود يك دل که در نگهداری تعادل حیات بشردائماً در طیش و برای حفظ مایه زندگی همیشه در کشش و کوشش است یعنی عمل فیزیولوژی آن اساس ومبده توجه بشر به آن دل و بسط و انتشار سخنان دل انگیز و دل آویز از آن دل است و در همه ادبیات ملل هست. دل دیگری که بالاخص بین عرفای ما در شور و شوق و انبساط و ذوق که عالمی پراز صفا دارد وجود دارد و غیر از دل اول است که مبین احساسات و تمایلات منبسط از تن است این دل است که جایگاه خدا و منبع الهام آدمی است و اتصال همه این دلها بخدا و عرش الرحمان است این دلها وحدتی دارند ناگسستگی، این دل در مواردی با روح و نفس و وجدان یکپست. *

(کلمه وجدان در لغت عرب از ماده وجد بمعنی یافتن است دانشمندان معاصر ما کلمه وجدان را به فارسی «اند دریافت» وضع کرده اند و معنی کلمه «Conscience» را باعتبار معنی ریشه آن «خود آگاهی» ترجمه می کنند.

شیخ الاسلام پیرهرات ما خواجه عبدالله انصاری هم این دل را معرفی میکند که جلوه گاه دانش و بینش باشد . محبت نامه، الهی نامه، مناجات نامه را بدو میسپارد و برای سیر و سلوکش کتاب منازل السائرین به عربی میسازد و در صد میدان آن را بزبان فارسی سیر میدهد تا انسانها از کثرت به وحدت و از تفرقه به جمع و از خودپرستی به خدمت و از نفاق به محبت بکشاند .

در رساله واردات خود گوید :

اگر به هوا پری مگی باشی و اگر بر آب روی خسی باشی، دلی بدست آرتاکی باشی
او برای پویندگان راه حقیقت ایمان، پرده حجاب بر می دارد و ز اذالما رفین برای توشه راه حق

۱- برای شناخت متصوفه بعد از مفول و آداب و مشرب صوفیانه بهتر است به کتب ردو دو مخالفین تصوف در اسلام مراجعه شود .
* این وحدت را در این رباعی می توان یافت :

وای الارض تخلقونک حتی تسالو ابطلبونک فی السماء
و ما هم فیظرون الیمک جهرا و هم لایسبرون من السماء

بدست صاحب‌دلان می‌سپارد تا کنز‌السالکین را در طریق بنمایاند.
 در رساله دیگرش دل را از جان به استیضاح میکشد و اوراق قلندرنامه بدست او میدهد
 تا سبکبار و خوش سفر در کوی دوست به مناجات رود .
 با ملفوظات و مقولات خود کشف اسرار کرده و نصایح و مواعظی به آداب صوفیه
 بیان می‌کند .
 زبان بشر را با رساله ذم‌الکلام خود (بزبان عربی) (ان فی ذلک لذكری لمن کان له قلب
 او القى السمع وهو شهید) قرآن کریم (س ۳۷ به ۵۰) لگام می‌نهد تا آنجا که نظام‌الملک‌ها را به
 نصیحت خود دل‌شاد می‌سازد.
 بنابراین بسیار بجا و شایسته است که مولانا عبدالرحمن جامی مقامات برای او بسازد و
 نفحات الانس را از املاآت شیخ از طبقات الصوفیه سلمی از زبان هر وی به فارسی تدوین کند.
روان او و روان هر صاحب‌دلی شاد باد.

اولین ترجمه از سلسله معالات نیکلسن در تصوف
اسلامی به یادنجمین سالگردوفات شادروان بدیع الزمان
فروزانفر (۱۳۴۹ ه. ش) و سیامین سالگرد وفات
شادروان رنالد الن نیکلسن (۱۹۴۵ م.) و به حرمت
مولوی شناسان معاصر ایران: استاد جلال الدین همائی
و استاد سید صادق گوهرین تقدیم میشود.

مثنوی

جلال الدین رومی: قرآن ایران و مصنف آن

در تاریخ ادبیات ایران، قرن سیزدهم میلادی سرآغاز عصر جدیدی است.
با ابن رمان، شعرا در حماسه سرائی و داستان های عشقی و قصیده سازی،
بروزی های بزرگی بدست آورده بودند. گرچه شعر مذهبی و فلسفی و اخلاقی
و عرفانی قبلاً با موقعیت پرورش و توسعه یافته بود، گوئی چنین مقدر شده
بود که این نوع اشعار بر سایر انواع شعر برتری پیدا کند. مغولان وحشی که
سمل نابودی را به ایران و آسیای غربی جاری ساختند، این مسئله را برای چند
قرن دیگر محرز ساختند. مشاعات طولانی، داروئی مسکن لازم دارد. و ایران در
جسمجوی آرامش، از يك طرف به آموزگازانی در اخلاق چون سعدی روی کرد
که تشریح آرمان چیزهائی را که کمره ارض همچون نظم و امنیت و عدالت
و وفور نعمت محو شده بود، پیشنهاد می کردند، از جهت دیگر، به عرفانی
همچون جلال الدین رومی روی آورد که دید آنها از آرامش ورامش جاودانی،
سها بوسیله اهل صفا بدست می آمد که در خود فرو می روند و به دنیای
روحانی که یکانه دنیای واقعی و باقی است می اندیشند.

بیشتر شعرای نامدار ایران در این عصر، خارج از ایران زیستند و
نوشته اند؛ و جلال الدین هم یکی از آنهاست. در حقیقت، خاطرات او از این

سرزمین منحصر به دوران کودکی است که در ۱۲۰۷ میلادی در بلخ تولد یافته است؛ واندکی بعد چون پدر جلال‌الدین که یکی از عالمان دین بود، مورد بی‌مهری حاکم آن دیار قرار گرفت و با تمام خانواده‌اش جلائی وطن کرد، او نیز زادگاه خویش را ترک نمود. آنها پس از مدت‌ها سرگردانی به روم - آسیای صغیر - رسیدند (و از اینجا است که شاعر به رومی معروف شده است) و بالاخره در قونیه، آیکونوم قدیم، ساکن می‌شوند که جلال‌الدین بنجاه سال آخر عمرش را در آنجا بسر می‌برد.

دربارهٔ زندگانی جلال‌الدین در قونیه اطلاعات کمی در دست داریم. گفته می‌شود که در ابتداء او خود را وقف علوم منبته کرد و جای پدر را به عنوان اسناد علم الهی گرفت. ولی بنظر می‌رسد که ملاقات با درویش سمس‌الدینس تبریزی، معروف به سمس تبریز در ۱۲۴۴ میلادی، نقطهٔ عطفی در زندگانی جلال‌الدین بود و بنام او دیوان مسطور غزلیات عرفانی خود را به رسمهٔ نظم آسمید. جلال‌الدین در این شخص خارق‌العاده، نه تنها مرد خدا بلکه خدا - مرد را پیدا کرد. عبارات تحسین‌آمیز خارج از حدی که جلال‌الدین در نمجید سمس تبریز در غزلیاتش بکار برده، برخی از محققان جدید را بر آن داشته که وجود چنین شخصی را انکار کنند.

شمس به معنای «خورشید» است و تبریز اگر از ریشهٔ عربی برز باشد، امکان دارد به معنای «جلی» باشد؛ از این نظر ممکن است که شمس تبریز را را به «خورشید بجلیات الهی» یا به تعبیر آزادتری به «نور حق» که عارف به وسیلهٔ آن منور می‌شود، ترجمه کرد. طبق این نظریه، «شمس تبریز» فقط يك تجسم از درونی‌ترین باطن شاعر می‌باشد؛ ولی من به این موضوع اعتقاد ندارم. درمنوی که پس از وفات شمس تبریز تألیف یافته، جلال‌الدین در مورد مرید محبوب خود، حسام‌الدین جللی که کتابش را به او تقدیم می‌کند، تقریباً با همان زبان سخن رانده است؛ و احتمال نمی‌رود که کسی بخواهد حسام‌الدین را هم به اسطوره بکشاند. در اینجا، شعر معروف حلاج به یاد می‌آید:

من آنم که او را دوست دارم،

و آن کسی را که دوست دارم، منم؛

ما دو روحیم که در يك جسم ساکنیم..

شکی نیست که جلال‌الدین می‌توانست به آسانی همین کلمات را در مورد ارتباط عرفانی خویش با شمس تبریزی بکار برد، و شاید هم می‌توانست چنین بگوید: «ما يك روحیم که در دو جسم ساکنیم»؛ زیرا از نظر او، شخصیت آدمی مانند هر شکل دیگر وجود، چیزی جز سابه نیست.

گروه كوچك یارانی که جلال‌الدین به گرد خویش جمع کرده بود، مرکز عظیم برادری - فرقهٔ دراویش مولویه - را بنیان نهاد و بوسیلهٔ اخلاف او که یکی پس از دیگری سران فرقه می‌شدند، این فرقه به حیات خود ادامه داد.

احتمالا بینسر اوقات جلال‌الدین، وقف تهکیل حلقه اخوت و انجام امور و تدریس و تعلیم نوآموزان و غیره می‌شد. در ضمن باید تأثیر این‌گونه امور عملی را در شعر جلال‌الدین تأکید کرد. موسیقی و رقص در مراسم مذهبی این فرقه، نقش عمده‌ای داشت؛ و شکی نیست که بیشتر غزلیات دیوان شمس تبریز به‌منظور خوانده شدن در مراسم سماع سروده می‌شد. از آنجائی که نی بطور عجیبی با فرقه مولویه ارتباط دارد، نوای نی که مثنوی با آن شروع می‌شود، موضوع اصلی اشعار کتاب است. مثنوی بوسیله معلمی برای مریدان خود نوشته شده. و این حقیقت، تمامی ساختمان و خصوصیت کتاب را تعیین می‌کند. شش دفتر که تقریباً بالغ بر ۲۶۰۰۰ بیت است در کمتر از پانزده سال تصنیف شده است. به گفته خود شاعر، مثنوی شرح و تفسیری است از باطن قرآن، و در واقع بحثی است طولانی در تصوف. اولین تأثیری که این اثر بر روی شخص می‌گذارد، سرگردانی است؛ و فقط يك خواننده بسیار دقیق خواهد دانست که مطالب هر دفتر از نظر منطقی با هم ارتباط دارد، هر چند که خود شعر دارای نظم معین و طرحی جامع نمی‌باشد. بارزترین خصوصیت مثنوی، قالب داستان‌هاست که موضوع‌های مختلف را توجیه می‌کند؛ و صدها از این قبیل داستان‌های طولانی و کوتاه، شامل افسانه‌های قرآنی، حکایات پیامبران و اولیاء فقه‌های جانوران و نمایی برای هر نوع حکایت گوناگون کوتاه وجود دارد. مصنف در لذت بردن از يك داستان خوب، در توانائی آفرینش و مهارتی که برای حفظ علاقه شنوندگان خود به‌منظور هدایت آنان از شکل برونی به مفهوم درونی با اخلاقی دارد، يك نفر ایرانی واقعی است. این دو مساله به حدی با هم در آمیخته است که حتی اگر خواننده‌ای فقط قصد مشغول شدن داشته باشد، نمی‌تواند نتایج اخلاقی را نادیده بگیرد؛ و غالباً حکایات بوسیله توضیحاتی که به‌نوبه خود حکایات دیگری با توضیحات بیشتری را ارائه می‌دهد، قطع می‌شود؛ و به همین ترتیب مطلب ادامه می‌یابد تا داستان به پایان رسد و دوباره همین کار از نو شروع می‌شود. غالباً این مصنف، خسته کننده و ملال‌آور است و با طول و تفصیل می‌نویسد، معبداً در بسیاری از موارد غیرمسطره. خواننده به نکاتی برخورد می‌کند که فقط این مصنف قادر به نوشتن آنهاست. ضمناً رومی در عالی‌ترین قطعات کتاب خود، عمق فکر و تصور خیال‌پردازانه را چنان با مهارت توأم می‌سازد که هیچ شاعر عرفانی جز دانه به بای او نمی‌رسد. دریای بی‌پایان تشریح و تمثیل او حیرت‌انگیز است. در حالی که مثنوی تعلیماتی را مناسب حال و قال هر نوع عارف ارائه می‌دهد، انسان در نوعی شك و تردید می‌ماند که آیا آئین‌های بیان شده بایکدیگر ارتباط دارد و ناچه حد بیان‌کننده عقاید واقعی مصنف می‌باشد؟ هر کسی که معلم بوده، فلسفه گفته اخلاقی پیامبر را منکر نخواهد شد که می‌گوید: «با مردم

به اندازه فهمشان صحبت کن»*. آنچه را که مردان کامل یا اولیائی که به مقصود رسیده‌اند به مریدان خود ابلاغ می‌کنند، نمی‌توانند تمامی آن معرفت و حقیقت مطلقی باشد که صاحب آن‌اند. محال است که فلسفه وحدت وجودی را اساس تعلیمات نوآموزان در دین و اخلاقیات قرار داد. يك نفر ایده‌آلیست مانند ابن‌العربی ممکن بود بگوید که تمامی افکار و اعمال آدمی، که اساساً طرق فکری و عمل الهی است، نه «خیر» است و نه «شر»، مگر اینکه از نقطه نظر خشک مذهبی به آنها بنگریم. ولی هیچ صوفی مرشد جان‌ها این آئین را هرچند که به آن معتقد باشد، نمی‌تواند به مریدان خود بیاموزد. قسمت اعظم مثنوی، بحثی است فصیح در اخلاقیات که تمامی آن از این اعتقاد که خداوند، عشق است، الهام گرفته شده است. و این، خداوند خاص عرفان مذهبی است و نه وجود باری تعالی وحدت وجود فلسفی؛ او خالق جهان و انسان است، نه منبع ماوراءالطبیعه عالم که نام دیگری است برای خود او. بنظر من جلال‌الدین، این عقاید مغایر را به‌عنوان جنبه‌های عالی و دون يك حقیقت به شمار می‌آورد. زمانی که رومی خود را آزاد می‌گذارد، همان‌طور که در بعضی از موارد دیده شده، حتی در مثنوی چنین بنظر می‌آید که تصور شخصیت از ذهن او محو می‌شود. از بعضی از قطعات معروف او برمی‌آید که هرچند طبیعت غائی واقعیت برای او غیرشخصی است، ولی بنظر او شخصیت مرحله‌ای است ضروری در تکامل باطن که بوسیله آن، شکل‌های زودگذر فردی وجود، وحدت خود با روح کائنات را بدست می‌آورد. اما آثار رومی شامل هیچ سیستم پیچیده و بایدار وحدت جود نیست، و او نتایج اخلاقی‌ای که از این نوع سیستم به وجود می‌آورد، نمی‌پذیرد. به عقیده وی، بدی، عدم است و نشان می‌دهد تا آنجا که می‌توان وجودی مثبت بر آن مرتبط ساخت، خوبی در لباس مبدل است. معبداً این موضوع باعث نمی‌شود که او جهان و جسم و شیطان را با سیاه‌ترین رنگ‌ها نقاشی نکند، یا کسانی مانند فاسدان و خطاکاران را که علیه خداوند و خودشان مرتکب گناه می‌شوند، محکوم نکند. تعلیمات اخلاقی و عرفانی او را ممکن است چنین خلاصه کرد: «نفس خویش را بکش تا اینکه روح منزّه شده تو بوسیله عشق، به خداوند به‌پیوندد». هیچ تجزیه و تحلیلی نمی‌تواند عقیده درستی از قدرت و خیال‌پردازی بی‌نظیری که شاعر این موضوع را تفسیر و تشریح می‌کند، به دست دهد. از اینها گذشته، رومی اساساً يك نفر شاعر و عارف است؛ او در حیات و طبیعت، چیزی جز مظاهر حقیقت نمی‌بیند و تمامی مقصود هنر او در نشان دادن آن است؛ و عرفان او را نمی‌توان از شعرش جدا کرد.

در اینجا مقایسه‌ای بین حالت آدمی در حیات فعلی با طفل زائیده نشده است که جلال‌الدین آنرا دائماً تکرار می‌کند:

* کلم الناس علی قدر عقولهم.

گر چنین را کس بگفتی در رحم
در صفت نآید عجایبهای آن
او به حکم حال خود، منکر بسدی
همچنان کی خلق عام، اندر جهان
کین جهان چاهيست پس ناریک و تنک
هیچ درکوش کسی زایشان نرفت
کوش را بندد طمع از استماع
ولی چه کسی مسؤل کفر و معصیت است؟ آیا عامل تمامی آنها خداوند
نیست؟ آبا او بدی را که از انجام آن ما را برحذر می‌دارد، مقرر نداشته
است؟ آیا او گروهی را به رستگاری راهبری نمی‌کند، در حالی که سایرین
را به هلاکت محکوم می‌سازد؟ چگونه انسان ناتوان می‌تواند زنجیر ناپیدای
سرنوشت را باره کند؟

اینجا مباحث اصلی شکاکان در مننوی است، و مفدار مطالبی که در رد
اینان آورده شده، نشان می‌دهد که جلال‌الدین آنها را خطرناک تلقی می‌کرد.
بعضی از موارد، جلال‌الدین مانند دکر جانسن فقط پاسخ می‌دهد که «ما
می‌دانیم که آزاد عسیم و بیش از این چیزی نمی‌دانیم». با پذیرفتن اینکه
اعمال ما تاثیر عمل الهی است، رومی اظهار می‌کند که باطن ما بهما می‌گوید
که آن اعمال بوسیله خودمان آزادانه اختیار شده است.

ولی گذشته از این نظریه «شعور»، شاعر دو راه حل برای این مشکل
ارائه می‌دهد. یکی از آن دو به‌عنوان فلسفی و دیگری به‌عنوان دینی ممکن
است توصیف شود.

رومی در حالی که وارد جزئیات نمی‌شود، در خوانندگان خود يك معرفت
از فلسفه وحدت وجودی صوفی را ایجاد می‌کند. علاوه براین، زبان او به‌حدی
استعاره‌ای است که دائماً احتیاج به شرح و تفسیر دارد.
او می‌گوید: «اشیاء بسپانی بوسیله متضادهای خود، متجلی می‌شود. از
آنحائی که خداوند ضدی ندارد، او پنهان است».

ولی اگر چه ذات خداوند پنهان است، صفات او در جهان و بطور بارزی
در انسان که عالم صغیر است، منعکس شده است. روح آدمی که در اصل
با خداوند یکی است، به سطح جسمانی تنزل یافته است تا اینکه خداوند
در تمامی جنبه‌های خود بوسیله صعود روح از قلمرو ماده به‌منشاء الهی که
از آنجا ناشی شده، خود را متجلی سازد؛ بدین‌سان آنچه که به حلقه وجود
معروف است، کامل می‌شود. روح در سیر صعود خود، از مراحل بی‌درزی
تکامل که با جمادی و نامی و حیوانی شروع شده می‌گذرد تا اینکه به انسان
کامل، نمونه عقل کل، «چشم جهان»، که خداوند بوسیله آن خود و آثار

* زفت: محکم، قوی.

خود را مشاهده می‌کند، تمیدیل می‌شود. این موضوع با يك قطعه با شکوه در دفتر سوم مثنوی توصیف شده است.

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم، بخیوان برزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم، کی زمردن کم شدم؟
حملة دیگر، بمیرم از بشر تا برآرم از ملایك پر و سر
وز ملك هم بایدم جستن زجو كل شيء هالك الا وجهه
بار دیگر از ملك قربان شوم آنج اندر وهم نآید، آن شوم
بس عدم کردم، عدم، چون ارغنون گویدم که انا الیه راجعون

تغییر تدریجی و برقراری مجدد وحدت مطلق، یا به عبارت دیگر، جریانی که خداوند بوسیله آن به خودآگاهی و تجلی خود نائل می‌شود، لازمه‌اش پیدایش تمام اضداد از جمله خوبی و بدی است. ولی بدی به‌خودی خود واقعیت ندارد، و به‌جهان مادی و به‌جهان حالات که در آن اشکال بوسیله حس‌های جسمانی که «گوش روحانی را از سنیدن و چشم روحانی را از دیدن باز می‌دارد»، تعلق دارد. با وجود این، بدی در طبیعت خود، دارای قدرت متعالی ساختن محیط عرضی خویش و مشاهده واقعیت که تقریباً آنرا فراموش کرده، می‌باشد. فقط بوسیله انبیاء و اولیاء است که این قدرت به‌کمال می‌رسد، معیناً در هر روحی این قدرت نهان وجود دارد. هر روح می‌تواند فعالیت کند تا از خودخواهی، حس تصنعی فردیت که لازمه گناه است، رهائی یابد. شاعر می‌گوید که «خداوند، درد و غم را به‌قصد نشان دادن شادی آفریده». حیات کنونی از دیدگاه دینی، مکتب خانه اولیاست، و وجود بدی بوسیله ارزش تربیتی خود، محق جلوه‌گر می‌شود. ابیات ذیل، این موضوع را تشریح می‌کند:

ای برادر، صبر کن بر درد (نیش) نا رهی از نیش نفس گبر خویش
گان گروهی که رهیدند از وجود خرخ و مهر و ماهشان آرد سجود
خار، جمله لطف، چون گل می‌شود بیش جزوی، کوسوی کل می‌رود
در «من» و «ما»، سخت‌کردستی دودست هست، این جمله خرابی از دوهست
عمیق‌ترین افکار جلال‌الدین در قطعه ذیل دیده می‌شود:

موسی و فرعون، معنی را رهی ظاهر، آن ره دارد و این بی‌رهی
(روز، موسی پیش‌حق نالان شده) نیم شب، فرعون، کریان آمده
(کین چه غلست) ای خدا (برگردنم) ورنه، غل باشد که گوید من منم
زانک موسی را منصور کرده مرمرا زآن هم مکدر کرده
(باز با خود گفته فرعون) ای عجب من نه دریا رینا ام جمله شب
در نهان، خاکی و موزون می‌شوم چون به موسی می‌رسم چون می‌شوم؟
باسخ شاعر این است که یگانه وجود واقعی به شکل صفات مختلف که تمامی آنها در انسان منعکس شده است، ظاهر می‌شود؛ از این جهت، طبق

تقدیر الهی برخی از افراد، ظروف رحم هستند و سایرین ظروف خشم. رومی می‌گوید که معمای بزرگ اینجاست.
چونک بی‌رنگی، اسیر رنگ شد موسی‌ء با موسی‌ء در جنگ شد
(ملاحظه می‌کنید که نمی‌گوید: «فرعونی با موسی‌ء در جنگ شد». مخالفت خوبی و بدی، نکته نهائی نیست؛ آنها اساساً یکی هستند.)

چون بی‌رنگی رسی، کان داشتی موسی و فرعون، دارند آشتی
(کر ترا آید برین نکته سؤال)
این‌عجب، کین رنگ از بی‌رنگ‌خاست رنگ، کی خالی بود از فیل و قال؟
چون گل از خارست و خار از گل، چرا رنگ با بی‌رنگ، چون در جنگ‌خاست؟
یا نه جنگست این، برای حکمتست؟ مردو در جنگند و اندر ماجرا؟
یا نه اینست ونه آن، حیرانیست؟ همچو جنگ خرفروشان، صنعتست؟
منظور شاعر از «حیرانی»، عشق در مقابل عقل است، و یا ترک عرفانی گنج باید جست، این ویرانیست
نفس است که با آنچه او «جسنگوی عقلانی» می‌نامد، متضاد می‌باشد.
به آنان که مانند حضرت آدم با فروتنی و پشیمانی قلبی، فاله می‌کنند
که «یارب، ما به خودمان بد کرده‌ایم»، اسرار آشکار می‌شود. شیطان که تمامی گناهان را به گردن خداوند انداخت و گفت «تو مرا گمراه کرده‌ای»، از نظر منطقی حق داشت، ولی او حقیقت عمیق‌تر را که آزادی واقعی را باید در عشق کامل جستجو کرد، نمی‌توانست ببیند.

جلال‌الدین از پیامبر که مدایح زیبایی برایش سروده است، همیشه با نهایت احترام صحبت می‌کند. ولی در ابیات ذیل، که طرف خطاب خواننده است، فقط مواردی به پیامبر مربوط می‌شود که او نماینده طبیعت اصلی آدمی می‌باشد:

نو یکی بو نیستی، ای خوش رفیق بلك گردونی و دریای عمیق
آن تو زفتت، که آن نهصد توست فلزمست و غرقه‌گاه صد توست
در اینجاست که آئین حقیقی قرآن ایران را مشاهده می‌کنیم.

پایان

دکتر حسین بحر العلومی
گروه زبان و ادبیات فارسی

این سطور هم از افاضات گاه و بیگاه استاد
علامه فقیه دفر و زانفر مایه گرفته است

شرح يك غزل حافظ

-۱-

درازل هر کوبه فیض دولت ازلانی بود تا ابد جام مرادش همدم جانی بود
ازل : زمان بی آغاز است و ابد زمان بی پایان و آنچه را که آغاز ندارد ازل و آنچه
را که پایانی نیست ابدی گویند. و آنچه را که نه آغاز دارد و نه انجام سرمدی می خوانند، به
عبارت دیگر سرمدی را آغاز و پایان زمانی نیست. شیخ عطار ازلی را در صفت حق تعالی به
«بی پیشانی» تعبیر کرده و گفته است: «تو آن ذاتی که پیشانی ندارد، و ظاهر اَکَلَمَه پیشانی به معنی
گذشته هم اکنون در برخی از نواحی مصطلح است، عطار در موردی هم به اعتباری پیشان را
ظاهر آبه معنی انتها و پایان بکار برده است .
و گوید :

ای مرد گرم رو چه روی بیش از این به پیشان چندان مرو به پیش که پیشان پدید نیست.
عالم ازل به معنی عالم ارواح و عقول و عالم خدایی است که در آن آغاز زمانی وجود
ندارد، حافظ فرماید :

درازل پرتوحسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
روز ازل را به مناسبت آیه شریفه الست بریکم قالوا بلی روزا لت می نامند و در برخی
از تفاسیر روز میثاق نیز نامیده شده است.

دولت : روی آوردن روزگار است بخوبی به سوی کسی، و نیکبختی و مال و پیروزی
یافتن و به معنی اقبال مساعد و سعادت نیز هست: «دولت آنست که بی خون دل آید به کناره» به
معنی عنایت ازلی و عنایت حق نیز بکار رفته است. مولانادر واقعه حدیبیه و بی مراد بازگشتن
پیغمبر اکرم از آن جنگ و فتح نامیده شدن آن از جانب حق تعالی کلمه دولت را دوبار چنین
بکار برده است :

وقت واگشت حدیبیه به ذل دولت انا فتحنا زد دهسل
آمدش پیغام از دولت که رو تو ز منع این ظفر غمگین مشو
کاندین خواری نقدت فتحهاست نك فلان قلعه فلان بقعه تراست^۲
کلمه دولت در عربی به فتح و ضم اول به معنی جنگ هم هست^۳ اما در فارسی هرگز
در این معنی بکار نرفته است. دولتی با یاء نسبت به معنی صاحب بخت مساعد و دولتیان
به معنی نیکبختان است. امروزه دولت را به معنی هیأت حاکمه بکار می برند.

ارزانی: از مصدر ارزیدن به معنی سزاوار و شایسته بودن، قیمت داشتن و لایق بودن
است. ارزانیان به معنی فقرا هم آمده یعنی اشخاص که مستحق احسان هستند و ارزانی معنی
استحقاق هم می دهد. اما ارزانی داشتن به معنی عطا کردن و بخشیدن است.
هراد: اسم مفعول از باب افعال و به معنی مقصود و کام است و در اصطلاح صوفیه مقابل
مرید و به معنی شیخ و مرشد می باشد.

دم : در فارسی به معنی نفس است و دم زدن به معنی نفس زدن و این اصطلاح درباره
سخن گفتن نیز بکار می رود، صوفیه تجلی انوار الهی را دم و نفس گویند و حافظ کلمه دم را
زیاد استعمال کرده است. همدم به معنی همنفس است و معنی همسر نیز می دهد. همنفس در حقیقت
به معنی مساعد و موافق باروح است.

جانی : قدما مقصودشان از جان روح حیوانی بوده که میداه حس و حرکت ارادی و
اختیاری است و در نزد صوفیه لطیفه می است که انسان با آن علم و اخلاق نیک می یابد و تهذیب
نفس پیدا می کند و آیین دلش صفا می پذیرد، ما جانان را به معنی معشوق استعمال کرده ایم
ولی در اصطلاح عرفا به معنی لطایف است، همدم جانی یعنی همدم روحی.

۱- سورة هقمت (اعراف) آیه ۱۷۱.

۲- مثنوی شریف، دفتر سوم. چاپ نیکلسون بتهای ۲۵۰۲ تا ۴۵۰۴.

۳- لسان العرب ذیل «دول».

معنی شعر: آن را که در ازل فیض دولت بخشیده‌اند تا ابد کامرواست و جام مراد همدم و همفلس جان او می‌باشد. باید توجه داشت که کلمهٔ ارزانی در این بیت به معنی بخشیدن و عطا کردن است نه به معنی مستحق و قابل بودن چون که عطای حق موقوف بر قابلیت نیست همچون داد خلق که آن را قابلیت باید زیرا که عطای حق قدیم است و صفت قابلیت حادث، آن صفت حق است و این صفت خالق و قدیم موقوف حادث نباشد. بیان این نکته را از زبان مولانا بشنویم:

چارهٔ آن دل عطای مبدلیست	داد او را قابلیت شرط نیست
بلکه شرط قابلیت داد اوست	داد لب و قابلیت هست پوست
اینکه موسی را عصا ثعبان شود	همچو خورشیدی کفش رخشان شود
صد هزاران معجزات انبیا	کان ننگجد در ضمیر و عقل ما
نیست از اسباب تعریف خداست	نیستها را قابلیت از کجاست
قابلی گر شرط فعل حق بدی	هیچ معدومی به هستی نامدی ^۱

-۲-

من همان ساعت که از می‌خواستم شد تو به کار گفتم این شاخ اردمند باری پشیمانی بود
 هی: در دیوان حافظ نامهای گوناگون دارد که از آن جمله است: می، شراب، باده، آب
 انگور، آب آشگون، آب حرام، آب خرابات، آتش میخانه، آب روشن، آب طربناک، آب
 غنبل، خون پیاله، خون جام، خون خم، دختر رز، دختر گلچهر رز، راح، رحیق، شمس کرم،
 صها، لعل، مدام، معجون، مل، نبیذ و غیره^۲ ازمی و متفرعات و متعلقات آن در دیوان حافظ
 بیش از هزار و سیصد بار یعنی بطور متوسط در هر غزل حدود سه بار یاد شده است و این داروی
 جان بخش برای بسیاری از دردهای اخلاقی و روانی و اجتماعی تجویز شده که از آن جمله است:
 خودپرستی، مائی و منی، سالوس، غم، تنگدلی، دل‌مردگی، اندیشه خطا، ریا، خامی،
 ناکامی، دشواریهای عشق، خرافات، عجب، تشویش دل، باد غرور، اندیشهٔ مرگ، طوفان
 حوادث، جور گردون، ناپایداری جهان، بخل و امثال اینها^۳
 توبه: مصدر و به معنی بازگشت از گناه و بازگشت بسوی خداست. توبوا الی الله

۱- مثنوی چاپ نیکلسون، دفتر پنجم.

۲- تفصیل را رجوع شود به مقالهٔ مفصل نگارنده در کتاب «مقالاتی دربارهٔ زندگی و

شعر حافظ» از انتشارات دانشگاه پهلوی ازم ۱۲۹ تا ۱۳۴.

۳- همان مأخذ.

جمیعاً یعنی بازگردید به طاعت و پیروی خداوند .
 تواب در مورد مخلوق به معنی توبه کننده و در باره پروردگار توبه پذیر است .
 خداوند خود را غافر الذنب وقابل التوب خوانده است. توبه پس از ندامت می آید یعنی شخص در وهله اول عیب کار را می فهمد، سپس پشیمان می شود و بعد از آن از کار بد دست می کشد و متمایل به کار خوب می گردد. در باره توبه کردن و توبه شکستن مضامین دلنشین بسیار در دواوین شاعران می توان یافت.

شکستم توبه را از بس شکن در زلف او دیدم

دل ساقی شکست از من، چه بشکن بشکن است امشب

یا

نه شیخ می دهم توبه و نه پیر مغان می

زبس که توبه نمودم زبس که توبه شکستم

و یا

زمین میکده را تابه حشر اگر بشکافی

بجای خم و قدح توبه شکسته در آید

معنی شعر : در اصطلاح صوفیه می عبارت از خوشی و شاد کامی است که به انسان دست می دهد و باده گساری یعنی خوشی، حافظ فرماید :

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند	و اندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند
بیخود از شمشه پرتو ذاتم کردند	باده از جام تجلی صفاتم دادند
چهارمبارک سحری بود و چه فرخنده شبی	آن شب قدر که این تازه براتم دادند
همت حافظ و انفاس سحر خیزان بود	که زبند غم ایام نجاتم دادند

می غم دنیا را می برد و عرفای ما مرادشان از می آن تجلی الهی و آن خوشی و فراغت است که در دل سالک پیدامی شود و او را از دنیای مادی آزاد می کند.

می از آن جهت که بنیاد عقل را خراب می کند باعث همراهی می باشد، فراش عقل در مقابل « می » می گریزد و آنجایی هم که عشق خیمه زند جای عقل نیست . صوفیه غالباً مرادشان از می شاد کامی معنوی است، محمد بن یحیی بن علی گیلانی لاهیجی نوربخشی ملقب به انیری در شرح گلشن راز مولانا شیخ شبستری در شرح سؤال چهارم از شمع و شاهد گوید :

شراب و شمع و شاهد عین معنی است که در هر صورتی او را تجلی است

یعنی اگر بنظر حقیقت و عین شهود بنگرند این شراب و شمع و شاهد آن معنی و حقیقت است

که به صورت جمیع موجودات تجلی می کند .

شراب و شمع ذوق و نور عرفان بین شاهد که از کس نیست پنهان
یعنی شراب عبارت از ذوقی است که از جلوه محبوب بردل سالک می رسد و شمع نور
عرفان است که دردل عارف افروخته می شود و شاهد حق است به اعتبار ظهور و حضور .

ز شاهد بردل موسی شد شرایش آتش و شمعش شجر شد
شراب و شمع و شاهد جمله حاضر مشو غافل ز شاهد بازی آخر
شراب بیخودی درکش زمانی مگر از دست خود بسای امانی
یعنی شراب فنا درکش تا مگر به دولت مستی و نیستی از دست تعین و هستی که حجاب
است امان یابی . بنابراین عرفا مرادشان از می آن تجلی الهی و خوشی و فراغتی است که
دردل سالک حاصل می شود .

به نظر حافظ از می توبه کردن یعنی از خوشی و منوی دست کشیدن و این کار خردمند
نیست و نتیجه اش پشیمانی خواهد بود .

خوردید می ز مشرق ساغر طلوع کرد گر برگه عیش می طلبی ترک خواب کن
ما مرد زهد و توبه و طامسات نیستیم بسا به جام باده صافی خطاب کن
کار صواب باده پرستی است حافظا یرخیز و عزم جزم به کار صواب کن
و در جای دیگر گوید :
من که عیب توبه کاران کرده باشم بارها توبه از می وقت گل دیوانه باشم گر کنم

- ۳ -

خود گرفتم کافکنم سجاده چون سوسن به دوش

همچو گل بر خرقة رنگ می مسلمانی بود ؟

سجاده : فرش و پارچه مخصوصی که اهل عبادت برای نماز آن را از آلودگیها
نگه می داشتند ، جانماز ، مصلی . فرش یا چیزی را نمازی کردن یعنی پاک و طاهر ساختن .
اولیاء هنگام نصب خلیفه سجاده به دوش می افکنده اند و در مسافرت هم از جمله چیزهایی که
با خود می بردند سجاده بود .

خرقة : درلنت لباس و سله دار و به معنی ومله نیز می باشد ، جبه مخصوص درویشان
را هم خرقة می گویند .

رنگ خرقة مشایخ مختلف و اغلب کبود یا ملمع بوده است .
معنی شعر : مقصود حافظ در این بیت اینست که مسلمانی به ظاهر نیست و سجاده
به دوش افکندن

بی چراغ جام در خلوت نمی یارم نشست زانکه کنج اهل دل باید که نورانی بود
نمی یارم نشست: چنانکه می دانیم مصادر در زبان فارسی به نون ختم می شوند مانند:
رفتن، گفتن و شنیدن و هرگاه نون از آخر آنها حذف شود کلمه بی که بدست می آید چون ترخیم
از مصدر شده مصدر مرخم نامیده می شود مانند: رفت، گفت و شنید. برخی افعال هستند که پس از آنها
مصدر می آید و ترخیم آن قیاسی است و از آن جمله اند. افعالی که دلالت بر قدرت دارند چون
یادستن و توانستن و یاد دلال بر جواز و شایسته بودن می کنند مانند شایستن و یاد دلال بر لیاقت
دارند مانند سزیدن و امثال اینها، مانند: باید گفت، نباید رفت، نتوان دید و امثال اینها.
قدما این مصادر را گاه با ترخیم و گاهی بدون ترخیم استعمال کرده اند و در تاریخ بی همتی بیشتر
بی ترخیم استعمال شده است. گاهی هم مصدر را بدون اینکه سابقه داشته باشد مرخم نموده اند
و این عمل در کلیله و دمنه زیاد دیده می شود مانند: نگه داشت حق، نکوداشت و غیره. در بوستان
و شاهنامه هم ترخیم مصدر دیده می شود.

چنانکه اشاره کردیم پس از افعال شاید و باید ... و امثال اینها مصدر می آید مانند:
نمی یارم نشست، گاهی هم بعد از آنها فعل بکار می برده اند اما معمولاً این آنها که ربط می آورده اند
مانند، «شاید که زمشاطه زنجیم که زشتیم» و یا «گفت این شاید که من اندر فراق جان دهم»،
و در این موارد در حقیقت «که» به فعل معنی مصدری می دهد چنانکه در مصرع دوم همین بیت
حافظ هم آمده است که، «باید که نورانی بود».

چراغ جام: اضافه اش اضافه تشبیهی است یعنی جامی که چون چراغ روشن و پر
فروغ است.

کنج: به معنی زاویه و گوشه است، خواه مقصود از آن اصطلاح ریاضی باشد و خواه
از آن اصطلاح صوفیه و خانقاه مستفاد گردد. گوشه به نقطه مخصوصی اطلاق می شود که شیخ یا
مراد در آنجا به ریاضت و تهذیب نفس اشتغال دارد. و گوشه نشین به معنی منزوی و تارک دنیا است.
معنی شعر: در آیین مسیح (ع) گوشه نشینی، خلوت گزینی و تجنب از خلق هست
و در مسلک هندی هم دم فرو بستن و انزوا جزو مذهب است. اما در طریقه محمدی (ص) این
کار ناپسند است به آن سبب که خلوت مستلزم وحشت است و اگر نفس گریز یا سرگرم نباشد
خیالها می کند و در راههای نامطلوب می افتد. درست است که در گوشه خلوت برای انسان
فراغی پیدا می شود اما اگر انسان به جلوه های متنوع سرگرم نباشد خیال او را گمراه می کند.
نکته دیگر آنکه شخص خلوت نشین به اندازه فهم و استعداد خود ترقی می کند ولی با حشر

بابزرگان و دانشمندان مثل این است که اندیشه‌اش با افکار دیگران توالد و تناسل می‌نماید و چنین‌های علم و معرفت در بنیادش پدید می‌آید و شخص منزوی از این مدهای غیبی محروم است. شك نیست که خلوت عاشق که در آن بایاد حق و جلوه‌های حق سرگرم است خلوتی است چون روشه خلدبرین، اما صرف انزوای خلوت نشینی کاری غلط و خطرناک است و اولیاء مایه‌روان عیسی و بودا را در این باده انتقاد کرده‌اند. حافظ در این بیت گوید: اگر من تنها به خلوت نشینم باید زاویه را با جام باده روشن نمایم و چراغ جام در دست داشته باشم (تاراه خیال به رویم بسته شود و گرفتار و تنوسه نشوم).

-۵-

همت عالی طلب جام مرصع گو مباش رند را آب عنب یا قوت رمانی بود
همت: به معنی اراده، عزم و آهنگ استوار و ثابتي است که متوجه به يك مطلوب باشد و توجه قاطع به يك عمل. همت در مواردی نیز به معنی توجه باطن و دعاست.
 همت عالی اراده ثابتي است که متوجه مطلوبی عالی است و به چیزهای بیمقدار و کم اهمیت متوجه نمی‌شود.

مرصع: از ترصیع به معنی گوهر نشانندست و جام مرصع یعنی جام گوهر نشان.
یا قوت رمانی: یا قوتی که مانند دانه‌های انار قرمز باشد. یا قوت انواع مختلف دارد و خواهجه نصیر رشالیهی در معرفت جواهر دارد که در آن انواع یا قوت را نیز ذکر کرده است.

معنی شعر: حکماشی را فی حد ذاته لذیذیاء، ولم می‌دانند و می‌گویند که لذت ادراک مسایم و الم ادراک ناملایم شیء است و از این قرار لذت امری است واقعی نه نسبی ولی محمد بن زکریای رازی لذت را امر نسبی دانسته و ناصر خسرو در کتاب زاد المسافرین^(۱) قول او را رد کرده است.

اما اولیا نظرشان اینست که لذات از اشیا نیست و هیچ شیئی برای اسان ملذیا ملام نمی‌باشد^(۲)

۱- زاد المسافرین چاپ برلین ص ۳۳۱ تا ۲۳۷.

۲- تفصیل را رجوع شود به مقاله نگارنده در موضوع: لذت از نظر حکیم و عارف،

ارمغان اردیبهشت ماه ۱۳۵۳.

بلکه اشیاء واسطه کسب لذات می باشند و لذت در نفس انسان است و در این صورت انسان می تواند چیز مولم را هم لذت تلقی نماید و بنا بر این به این اصل که هر چیز لذت لذت می آورد و هر چیز مولم الم پشت پا می زنند و به قول سعدی:

زهر از قبل تو نوشداروست فحش از دهن تو طویبات است

و به قول مولانا:

بساغها و سبزها اندر دل است عکس لطف آن در این آب و گل است

اشیاء در تاریکی رنگی ندارند و پس از طلوع آفتاب به رنگهای گوناگون جلوه می کنند، همینطور هم اشیاء را در تابش اشعه آفتاب نفسانی به الوان گوناگون جلوه گر می بینیم. با توجه به همین اصل اولیا معتقدند که اندیشه ها باید عوض شود تا اختلافات از میان برخیزد و رنگ تعصب از میان برداشته شود، در عالم بی رنگی کاروان بر کاروان سعادت است و همه چیز برای انسان لذت و خوش می باشد.

منبسط بودیم و یک گوهر همه بی سرو بی پا بدیم آن سر همه

یک گهر بودیم همچون آفتاب بی گره بودیم و صافی همچو آب

چون به صورت آمد آن نور سره شد عدو چون سایه های کنگره

کنگره ویران کنید از منجیق تار و دفرق از میان این ف. یق

خلاصه آنکه اشیاء ذاتاً لذت یا مولم نیستند و طبع انسان به آنها قیمت می دهد و به همین جهت است که صوفی می گوید در خلقت و طبیعت نقصی نیست و خلاف در طبیعت عالم نمی باشد بلکه خلاف در نظر و خیال ما است.

از خلاف آمد عادت بطلب کام که من کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم

حافظ در این بیت این حقیقت را بیان می کند که اگر شخص دارای همت عالی باشد به اشیاء و اموری که ارزش آنها اعتباری است اعتنا و توجهی ندارد و اراده او متوجه مطلوبی عالی است.

-۶-

گرچه بی سامان نماید کار ما سهلش مبین کاندرا این کشور گدایی رشک سلطانی بود

سامان: در لغت به معنی نظم و ترتیب است و پناه و مأوا را نیز گویند.

رشک: به معنی غیرت است و گاهی نیز به معنی حسد و حقد می باشد.

سهلش: (ش) راجع به کار است، و سهل در لغت در معانی: ست، آسان و زمین نرم کنار رفته است. و در مورد عکس فوق العاده مهم هم استعمال می شود: سهل باشد زیان جنصری.

گدا: به منی سائل، فقیر، نیازمند و درویش است، در اصطلاح صوفیه منظور از فقر لدایی نیست بلکه احساس احتیاج شدید است نسبت به خداوند احتیاج به مردم مذموم است حدیث شریف: «الفقر سواد الوجه فی الدارین» مویده آنست، اما فقر الی الله برای صوفی بهرین نعمت است و به موجب آیة شریفه: «یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله والله هو الغنی حمید» و حدیث شریف: «الفقر فخری» نیازمندی به خداوند پسندیده است و انسان باید و در نسبت به خداوند متعال محتاج ببیند و نسبت به مخلوق بی نیاز.

معنی شعر: صوفی نسبت به همه اشخاص و اشیا استغنا دارد و تنها به سوی خداوند که داء و منشأ کل است نیازمند می باشد، خاقانی گوید:

از سی سال روشن گشت بر خاقانی این معنی که سلطانی است درویشی و درویشی است سلطانی

-۷-

بیکنمای خواهی ای دل بایدان صحبت مدار (بدار)

خود پسندی جان من سهار نادانی بود

توضیح بیت: اولیا از شهرت می ترسند و نمی خواهند خود را از راه خبر و خوبی مروف گردانند و گروهی از آنان اهل ملائمت و در انتظار کار بدمی کنند تا از توجه و نظر مردم نلاس شوند، اگر با توجه به نکته مذکور بنگریم «بیکنمای خواهی ای دل بایدان صحبت مدار» مطابق قول ملاء تیان است، برخی از بزرگان اهل ملائمت در شیشه یی آب افار می ریختند و مسجود در مقابل چشم مردم از آن می خوردند و مردم طینه ها به آنها می زدند. بسیاری از صوفیه شهرت گیران بوده اند و مبداء کارشان را ملائمت قرار می داده و به باطن و صفای نفس متوجه شده اند، حافظ هم رند باده فروش صاف درون را پر زاهد خرقه پوش بد باطن ترجیح می داده است. پیش اهل ظاهر ادب بر ظاهر است و شرع نیز حکم بر ظاهر می کند ولی پیش اهل دل غای نفس و باطن مورد توجه است. حافظ از اشتیاق خوش ظاهر و بد باطن گیران و معنقد شده است که به ظاهر مردم نباید قریفته شد. باید چشم به حقیقت دوخت، گاه ممکن است نه گنج سلطانی در خرابه می باشد چه بسا اشخاص که دارای ظاهری خراب ولی معنویاتی رخشان می باشند و بر عکس چه بسا کسان یا ظاهر آراسته که جز انبان فتنه و فساد نیستند.

ناگفته نماند که اولیاء ماعقیده ندارند که انسان **گاو** خوب نکند بلکه معتقدند که در اعمال نیک نباید خود پسندی کرد زیرا غرور سرچشمه معایب است

- ۸ -

مجلس انس و بهار و بحث شعر اندرمیان نشتن جامی از جانان گرانجانی بود
مجلس: محلی است که عدیی در آنجا جمع می شوند و در عرف صوفیه مجلس گفتن به معنی موعظه کردن است، مجلس نظیرش مقامه است و مقامه در زبان عربی مجلس را گویند و اطلاق می شود بر کلامی که در مجلس گفته شود، گاهی مجلس را اطلاق بر خود موعظه ملفوظ و مکتوب می کنند مثلاً مجالس سبعة مولانا یعنی هفت موعظه مکتوب او، ولی مجلس در این بیت حافظ به معنی مجمع است.

انس: به معنی خوگیر شدن، خوگر شدن و هم خلقی است. انس (به ضم اول) و انس (به کسر اول) اشتقاقشان بهم نزدیک است، انس (به ضم اول) مقابل توحش است و انس (به کسر اول) مقابل وحش می باشد. توحش رمیدگی و انس نارمیدگی می باشد.
دل حافظ که به دیدار تو خوگر شده بود نازپرورد و سالت مجو آزارش

بحث: در لغت کاوش کردن بادست است و غالباً در حیوانات استعمال می شود. ابن منظور گوید: البحث طلبك الشيء في التراب... وفي المثل كباحثة عن حتفها بظلفها، وذلك ان شاه بحث عن سكین فی التراب بظلفها ثم ذبحت به. امروزه بحث در جستجوی مطالب علمی مورد استعمال دارد و در كشف المحجوب به جستار ترجمه شده است.

جانان: سورت کلمه جمع و مقصود از آن معشوق است و عیناً معنی جان دارد یعنی مطلوب و معشوق، و جان جانان که می گویند مقصودشان لطیفه عالم وجود است. قدما برای انسان سه روح قائل شده اند: انسانی، حیوانی و نباتی، عده بی از حکمای یونان عقیده داشته اند که سه مبدء فعل در بدن موجود است: نباتی، جمادی و حیوانی. خلاصه آنکه جانان جمع است و مقصود از آن سه جان می باشد که معشوق بمنزله هر سه است. مولوی گوید:

ای فاضل یونانی، هر چند که می دانی تو عاشق يك جانی من عاشق جانانم
و در اینجا طعنه به ارسطو می زند که معتقد بريك جان بوده است.

گرانجان: یعنی ثقیل الروح و مقصود کسی است که ورود او به مجلس انس نامناسب و مزاحم باشد مانند محتسب. گرانجان را قد مادر مورد بی ذوق استعمال می کرده اند یعنی کسی که جمال و مظهر زیبایی دل او را تکان نمی دهد و مظاهر لطف ذوق او را تحريك نمی کند.

معنی شعر: به عقیده عرفا احکام مرهون مقتضیات است، در صورتی که معشوق ساقی
 است و محسبی در بین نیست و سایر وسایل مانند شعر و انس هم وجود دارد ننوشتن می (باتعبیری
 نذکر شد) گرانجانی و بی ذوقی است زیرا مقتضیات زمانی و مکانی فراهم است.

- ۹ -

دی عزیزی گفت حافظ می خورد پنهان شراب ای عزیز من نه عیب آن به که پنهانی بود
 حافظ گاهی شهرت شرابخواری را طالب نیست چنانکه جای دیگر گوید:
 دانی که چنگ وعود چه تقریر می کنند پنهان خورید باده که تکفیر می کنند
 اما برخی از عرفا و شعرا اصرار دارند که شراب خوردن رافاش کنند و آشکار سازند،
 باقانی گوید:

درخت و فارا کنون بر گریزست	از این بر گریز وفا می گریزم
مرا آشکارا ده آن می که داری	به پنهان مده کز ریا می گریزم
من از باده گویم تو از توبه گویی	مگو کز چنین ماجرا می گریزم
حریف صبحم نه صبح خوانم	که از سبحة پارسا می گریزم

اما به عقیده حافظ دگناه کردن پنهان به از عبادت فاش است، او کارهای خود را انکار
 می کند اما می گوید پنهان نمودن بهتر است.

دکتر رضا داوری

از گروه فلسفه

عنایت الهی در فلسفه توماس اکوئیناس

۱ - شاید توماس اکوئینی بر درگاه ترین فیلسوف و متکلم قرون وسطی مسیحی باشد که نه گذشتگان ما با آراء و آثار او می توانستند آشنا بشوند و نه ما چنانکه باید او را می شناسیم. میدانیم که، متفکران مسیحی قرون وسطی بعضاً آثار حکمای اسلامی مانند فارابی و ابن سینا را می شناختند و آلبرت کبیر بخوبی با آثار و آراء ابن سینا آشنا بود. اما در اینجا کسی اطلاعی از تفکر اروپائی و مسیحی نداشت. شاید مورد نداشته باشد که فعلاً جهات این امر را مورد رسیدگی قرار دهیم، اما اینقدر می توانیم بگوئیم که نوعی همزبانی و همداستانی میتوانست میان فلاسفه مسلمان و مسیحی وجود داشته باشد. درباره همزبانی یونانیان و مسیحیان زیاد بحث شده است و بهمین نحوی توان در باره نسبت فلسفه اسلامی و فلسفه یونانی سخن گفت، زیرا چنین نسبتی واقعاً وجود داشته است، اما این نسبت را تمبیر به همزبانی میان اسلام و یونانیت یا مسیحیت و یونانیت نباید کرد. فلاسفه اسلامی و فلاسفه یونانی در طرح بسیاری از مسائل همداستان بوده اند و در بحث و تفصیل هم چندان از هم دور نشده اند^۱ در عالم مسیحی هم کم و بیش چنین وضعی بوده است با این تفاوت که فلاسفه مسیحی وابسته به کلیسا بوده اند و بالطبع می بایستی کلامی و متکلم باشند و حال آنکه حکمای اسلامی از قید این التزام آزاد بوده اند. آیا باید این اختلاف و تفاوت را امری اساسی دانست و فی المثل گفت که در دوره قرون وسطای مسیحی فلسفه یونانی بر مبنای اصول مسیحیت تفسیر شده و مسلمین اسلام را با توجه به یونانیت

۱ - این قول را نباید بعنوان نفی اصالت و اهمیت فلسفه اسلامی تلقی کرد در فلسفه اسلامی، پرسش اساسی فلسفه: بصورت تازه ای مطرح شده و فلاسفه اسلامی با توجه به پرسش و پاسخی که بآن دادند معنی دیگری از اصل علیت هم مراد کردند.

تفسیر کردند. ورود در این بحث ما را با یکی از دشوارترین مسائل فلسفه تاریخ مواجه میکند. منی مساله باین صورت درمیآید که آیا در عالم اسلام و در مسیحیت فلسفه یونانی به این هر دو مدن صورت داده است یا فلسفه اسلامی و مسیحی با توجه بماده فلسفه یونانی به تمدن خاص خود صورت داده اند. قبل از اینکه بخواهیم به این دو پرسش جواب بدهیم باید دقت کنیم و ببینیم که آیا سؤال درست مطرح شده است یا نه. این دقت باید در ذات تمدن اسلامی و تمدن مسیحی از یک طرف و در تمدن یونانی از طرف دیگر بشود و الا مقایسه مسائل فلسفه اسلامی و مسیحی با مسائل فلسفه یونانی و رسیدگی بموارد اتفاق و اختلاف نظر، در نیل باین مقصود مددی نمیرساند. عرض کنیم که فلسفه اسلامی و مسیحی ش. ح و تفصیل فلسفه یونان باشد آیا این شرح و تفصیل بر هر دو تمدن مبنای اساس حیات فردی و خانوادگی و مدنی، هم بوده است؟

مسئله مشکل که کمتر هم به آن توجه شده همین است. تصور میشود که با طرح مسئله به این نحو، تمدن اسلامی نسبت بتمدن مسیحی قرون وسطی وضع متفاوت پیدا میکند، زیرا در تمدن اسلامی فلسفه گاه در کنار دین و گاهی در مقابل آن بوده و نمیتوانسته است اساس و مبنای جدی تفکر قوم باشد و حال آنکه در کلیسای کاتولیک دین و فلسفه کم و بیش در یکدیگر منحل شده و بعضی ارا اصول فلسفه یونانی در حکم اصول کلیسا و دیانت تلقی شده است.

همه هذا نمیتوان گفت که تفکر قرون وسطی عین تفکر یونانیان است و تمدن مسیحی قرون وسطی ادامه تمدن یونانی است، تمدن اسلامی و تمدن مسیحی قرون وسطی با اینکه وجود اختلاف و منابرت دارند در اصل و اساس خیلی بهم نزدیکند. زیرا در هر دو تمدن دایره مدار مسیحیت خداست و حال آنکه در فلسفه یونانی عالم (کوسموس) دایره مدار است. پس بحث را اینکه مثلاً سوء تفاهمی میان مسیحیان و یونانیان در مسئله خلق و نسبت میان انسان و خدا بوده و مسیحیان اعتباری برای معرفت بدون عشق قائل نبوده اند و حال آنکه یونانیان معرفت نقلی و نظری را اهمیت داده اند. در حدود جهانفردیهای مسلکی و مذهبی میتواند مورد داشته باشد.

درست است که در دوره اخیر قرون وسطی، متکلمان مسیحی به اهمیت و ارزش علم نظری بحثی اذعان کردند و حتی مبنای این معرفت را از یونانیان اقتباس کردند. ولی اختلاف اساسی همچنان باقی ماند و درست نیست که مانند بعضی از مقتصدان فلسفه یونانی و مسیحی بگوئیم که مخالفت مسیحیان با یونانیان نوعی ناسپاسی بوده است. زیرا وقتی به اصل و اساس نگاه میکنیم میبینیم که حقیقت در تفکر فلسفه یونانی و یونانی ما باین مطابقت با طبیعت و ماهیت اشیاء است و حال آنکه بنا بر روی

مسیحیان حقیقت آنست که مادا بخدا راهبر شود. در تفکر یونانی نجات بشر موکول به نسبت شخص با خدا نیست و یونانیان نسبت به عشق مسیحی به خدا و نجات از طریق این عشق و حتی باتصور فقر ذاتی بشر، کم و بیش بیگانه‌اند و حال آنکه اینها اصول و مبادی تفکر مسیحی است.

پس جای آن نیست که به تفکر مسیحی ایراد کنیم که به اراده الهی اهمیت داده و کمال عقلی و نظری را تا حدودی مهمل گذاشته و در مقابل یونانیان را نیز نباید ملامت کنیم که علم و بحث عقلی را اصل قرار داده و منکر اراده شده‌اند. این سعی و جهد ها که در طریق جمع و تقریب تفکر یونانی و مسیحی و اسلامی بعمل می‌آید، ما را از حقیقت این تمدنها دوره میکند و بالاخره مودی باین قول سطحی متداول می‌شود که ضرورت‌های نفسانی و اجتماعی و دینی موجب اختلاف آراء شده‌است. این مقدمه اجمالی میتواند ما را در مقایسه دو نحوه تفکر و تأثیر تفکر یونانی در تفکر اسلامی و مسیحی یاری کند تا آنجا که حتی مآل جزئی را با توجه به اصول، مورد نظر قرار دهیم. به این ترتیب کلام مسیحی را نسبت به کلام و حتی نسبت به فلسفه اسلامی نزدیکتر می‌یابیم اگر چه همه اینها متأثر از فلسفه یونانی باشد.

۲- مطلب دیگری که باید به آن توجه کرد اینست که قرون وسطی را احیاناً دوره ظلمت و جهل و رکود تفکر دانسته‌اند. این نحوه تفکر در سنجیده‌ترین صورت خود مبتنی بر اصالت دادن با حکام خبری علمی جدید در مقابل فلسفه و کلام و دین است و مودی به انکار فلسفه و دین میشود کسانی که بر این مبنا به بحث از معارف قرون وسطی پرداخته‌اند، تفکر قرون وسطی را صرف شرح و تفصیل آراء فلاسفه یونانی و احیاناً توجیه اصول دین بر مبنای آن فلسفه دانسته‌اند. البته این قول بکلی نادرست نیست چنانچه المثل فارابی معلم ثانی «روح الامین» را عین عقل فعال میدانند و نبوت و وحی را بر مبنای کتاب التنبوء ارسطو تفسیر میکنند، و حتی می‌بینیم که متکلمان معتزلی و اشعری دوره اخیر، در مباحث خود از فلسفه یونانی مدد گرفته‌اند ولی اگر باز توجه به این ملاحظات بگوئیم که در برخورد دین و فلسفه یونانی (که البته به اعتباری غلبه هم با فلسفه بوده است) این فلسفه صورت خود را به تمدن قرون وسطی داده‌است کمی عجله کرده‌ایم. درست است که فلسفه بالذات یونانی است و فلاسفه اسلامی و مسیحی هم نتوانسته‌اند از یونانیت و یونانی مآیی بگذرند، منتهی يك مطلب باریک هست و آن اینکه صورت نوعی تمدن قرون وسطی دیانت بوده است نه فلسفه؛ البته چنانکه گفته شد فلسفه در کنار دین وجود داشته و در آثار فلاسفه، دین هم تحت اشعاع فلسفه قرار گرفته‌است و این بالاتر علم کلام در سیر خود بی‌شتر، با فلسفه آمیخته شده و فلسفه زده شده است. مهذا در منشأ کثایت اثر

لسفه یونانی در تمدنهای اسلامی و مسیحی نباید مبالغه کرد. این هر سه اذاین جهت که احکام قواعد عمل و اخلاق را از اصول کلی استنباط می کنند وجه اشتراك دارند و میتوان آنها را در تقابل تمدن جدید قرارداد زیرا در این تمدن ماده قوانین علمی، واقعیات و امور تجربی و دیدارهاست و منشاء احکام انشائی هم همین قوانین و احکام خبری علمی است^۱ اما وجوه اشتراك این تمدنها و تقابل آنها با تمدن جدید نباید باعث شود که اختلافات را نادیده بگیریم. حتی وقتی در معارف اسلامی و معارف مسیحی نظری می کنیم می بینیم که در هر دو، منشاء احکام کتاب آسمانی است که کم و بیش بر مبنای فلسفه مورد تفسیر قرار گرفته است، به اختلاف اصولی و در کتب آسمانی مطرح شده است نباید بی اعتنا باشیم و بهر حال منکر نمیتوانیم بشویم که ظهور تمدن مسیحی و اسلامی دو امر متفاوت بوده است. در این جا به این اختلاف اشاره می کنیم: در ادبیات تفکر اسلامی چهار نحوه تفکر بوده است: حکمت مشاء، علم کلام، حکمت اشراق و تصوف، باب دو حوزه اول بی بحث عقلی می باشد. دارند و در حوزه های سوم و چهارم به بحث عقلی متناهی تام ندارند و کشف و شهود را وسیله درک و دریافت حقایق می دانند. باعتبار دیگر دومی چهارمی ملزم وحی الهی و تابع کتاب آسمانی هستند اما دو حوزه اول و سوم بدون آنکه منکر کتاب باشند فارغ از التزام وحی، پای بند نتایج استدلال عقلی و برهان یا کشف و الهام و شهود هستند. در ابتدا فلسفه و کلام (به خصوص کلام اشعری) در مقابل هم بوده اند اما بتدریج این دو کد پیکر نزدیک شده اند تا آنجا که از قرون هفتم و هشتم هجری (سیزدهم و چهاردهم میلادی) بعد دیگر تمیز و تشخیص مباحث فلسفی و کلامی آسان نیست، چنانکه فی المثل تجرید الاعتقاد میرالدین طوسی و شوارق و گوهر مراد ملا عبدالرزاق لاهیجی بیشتر مستند به آراء حکام است آنجا که در پایان دوره تفکر اسلامی یعنی هنگامیکه این تفکر بنامیت خود میرسد، علم لام و تصوف و حکمت مشاء و حکمت اشراق در حکمت متعالی صدرالدین شیرازی جمع میشود. در قرون وسطای مسیحی حکمت مستقل از دین و شریعت وجود ندارد، بلکه تفکر مسیحی محصور به کلام و تصوف است علم کلام مسیحی هم مانند علم کلام اسلامی در ابتدا به فلسفه بنانیان به عنوان بدعت نظری کرد اما در دوره اخیر وقتی به توماس رسید چیزی جز تفسیر سول دین مسیح بر مبنای فلسفه یونانی نبود.

گاهی گفته میشود که مسیحیت برای بقاء خود به فلسفه یونانی نیاز داشت و بمبارت دیگر زم بود که فلسفه یونانی به استخدام دیانت مسیحی در آید و کلیسا بسلاح منطق مجهز شود تا مقابل فرق و مذاهب دیگر از خود دفاع کند. این قول نادرست نیست بشرط اینکه میان حقیقت بن و شریعت که ظاهر آنست فرق بگذاریم و حکم سابق را باین صورت بیان کنیم که آیا کلیسا و ریمت مسیحی - و نه حقیقت دین - به منطق و فلسفه یونانی نیاز داشته است و این نکته بر معنی است که

۱- این مطلب بسیار پیچیده است و قبل از آنکه نسبت فلسفه و علم جدید روشن شود در باره ن نمی توان چیزی گفت همینقدر می گوئیم که در اینجا منکر تأثیر فلسفه نشده ایم بلکه علم دید را از مظاهر دوره جدید و صورت تمامیت یافته فلسفه دانسته ایم که اسرار دارد فلسفه در خود حل سازد.

وقتی کلام مسیحی فلسفه یونانی را بنحوی نام و تمام در تفکر سن توماس با استفاده دومی آورد، کلام مسیحی نیز بشماریت خود، پرسد، و دیر نمی گذرد که عصر جدید آغاز می شود و صورت تازه ای از فلسفه و علم حصولی مبتنی بر آن بوجود می آید که دین و کلام بجای اینکه مدار آن باشد در حاشیه قرار میگیرد ممکن است بر این قول ایراد کنند که هنوز حوزه های فلسفه اوگوستینی و توماسیت در ادوایا، دائر است و تئولوژی همچنان در مؤسسات علمی و مدارس کاتولیک تدریس میشود و کسانی هم بتفسیر جدید آن همت گماشته اند، اما در طول چهار صد سال اخیر تمدن غربی هرگز این حوزه ها در متن تفکر نبوده است. این نکته را اتمین ژیلسون (P. Gilson) بنحوضه منی و گاهی بصراحت بیان می کند، چنانکه وقتی میخواهد نهایت غفلت روزافزون نسبت به کشف اگرستان را که بنظر او کشف خاص سن توماس است، متذکر شود، میگوید که بسط تمدن جدید با دوری و بعد نسبت به کلام مسیحی صورت گرفته تا به الحاد سارتر رسیده است و تمسای او اینست که بشر بتواند فلسفه و کلام سن توماس را بعنوان چراغ راهنما، فرا راه خود داند و از طریق توجه به آن، ترس و هیبتی را که در فلسفه های اگریستان لازم ذات تفکر تلقی شده است از خود دور سازد.

به این ترتیب ژیلسون تصدیق می کند که فلسفه جدید از کلام ملنیزم وحی سن توماس دور شده است و نجات بشر را در این میداندد که فلسفه نجات او تجدید شود، بنظر او در تاریخ فلسفه از افلاطون، دکارت، آغاز دانائی و اول خلم با ترس و هیبت در برابر ظهور و تجلی وجود بوده است و حال آنکه سن توماس بنایت نظر دارد و غایت تفکر او نجات است.

میدانیم که پروای نجات منفک از تفکر مسیحی نیست، اما نجات از طریق فلسفه و علم کلام چه وجهی می تواند داشته باشد، ژیلسون معتقد نیست که تفکر سن توماس فلسفه بمغنی اصطلاح لفظ باشد و در مقابل مدیانی که می گویند در آثار توماس، ارسطو بر سنه اگوستن غلبه کرده است، قائل می شود که علم کلام توماس را نمیتوان به هیچ سیستمی تحویل کرد اما این نکته را انکار نمی کند که در طبیعیات و علم کائنات جو و علم النفس، سن توماس پیرو ارسطو است ولی تصدیق باین امر را با مشکلی مواجه میکند و آن اینکه چگونه سن توماس که در طبیعیات و علم النفس پیرو ارسطو است، از الهیات ارسطو که ملنیزم وحی نیست بگذرد و حال آنکه الهیات مبنا و اساس علوم دیگر است.

حقیقت اینست که در بحث نسبت سن توماس با ارسطو از ژیلسون هم میتوان دور تر رفت و گفت که علم طبیعت قرون وسطا یان مسیحی هم با وجود ظاهر ارسطویش، مطالعه درباره مراتب

مخلقت است نه آنکه صرفاً موضوعش اموری باشد که هم در خارج و هم در ذهن عالمه مبسب دارد. اگر تصور کنیم که طبیعت قرون وسطی مستقل از الهیات است، باید این نتیجه را بپذیریم که فلسفه قرون وسطی التقاطی صرفاً است و حال آنکه در واقع چنین نیست. در دوره جدید هم علوم طبیعی مبتنی بر صورت جدید فلسفه غربی است اما صورت فلسفه در قرون وسطی چه بوده است؟ آیا چنانکه گفتیم فلسفه قرون وسطی همان فلسفه یونانی است که شرح و تفصیل یافته و با استفاده از آیین درآمده و شریعت را فلسفه فده کرده است در پاسخ این پرسش آنچه میتوان گفت اینست که نحوه تلقی قرون وسطائیان نسبت به موجود بانحوه تلقی یونانیان یکی نیست و هیچکدام از آنها هم مانند متجددان موجود را چیزی نمی دانند که بعنوان مورد و متعلق شناسایی در برابر انسان قرار گرفته و باین نحو یعنی بعنوان مورد شناسایی تخصیص پیدا کرده باشد. تلقی قرون وسطائیان و از جمله سن توماس نسبت به موجود مبتنی بر وحی الهی است یعنی موجود چیز است که خالق عالم که فاعل تام و تملک است آنرا با قدرت و اراده از عدم خلق کرده است. به این ترتیب موجود بودن یعنی تعلق داشتن به مرتبه معینی از نظام مخلوق و منسوب بودن به خالق. پس بحث را با ایجاد و خلق از عدم ادامه میدهم.

در علم کلام سن توماس چه نسبتی میان حق و خلق وجود دارد؟ میدانیم که ارسطو قائل به خلق موجودات نیست. خدای ارسطو، محرك اول و صرف عقل و فعلیت محض و غایت موجودات است و کمال منتظر ندارد؛ عبارت دیگر خدا در فلسفه ارسطو علت فاعلی نیست بلکه علت غائی است اما سن توماس خدا را صرف غایت نمیداند و به این اکتفا نمیکند که کمال منتظر ندارد بلکه او را وجودی میداند که موجودات را از کتم عدم بمصنه ظهور آورده و خالق عالم و آدم است خدا در فلسفه ارسطو مرید نیست حتی علم به موجودات هم ندارد. بلکه صرف عقل است ولی سن توماس خدا را وجود صرف میداند که ذات او و علم و اراده و قدرت او عین وجود اوست؛ بنظر او اراده لازمه وجود عقل است و در اینجا دیگر از افاضه صور و قدم ماده اولی هم بحثی نیست، ماده و صورت هر دو مخلوق خدا هستند و این عالم بر طبق نظامی که خدا خواسته، آفریده شده است.

حکمای اسلامی هم خداوند را صرف محض و فعلیت تام نمیدانند، بلکه صفات علم و اراده و قدرت را عین ذات اومی دانند آنها قائلند که موجودات صادر از خدا هستند و خدا قدیم بالذات است که مسبوق به عدم ذاتی و یا عدم مجامع نیست و ماسوی الله قدیم زمانی واحد ذاتی هستند یعنی وجودشان مسبوق به عدم ذاتی و غیر مقابل (عدم مجامع) است. اکنون ببینیم سن توماس در مورد حدوث و قدم عالم چه میگوید: بنظر او وقتی گفته میشود که اشیا از ابتدای زمان خلق شده بودند مراد آن نیست که آغاز زمان ملاک و

مقیاس خلق باشد، بلکه آسمان و زمین مقارن با خلق زمان آفریده شده است، پس زمان در ضمن مخلوقات است نه خارج از آن، در خلق هم میان خدا و عالم واسطه‌ای نیست بلکه عالم در فعل صرف تجلی وجود بنحو بی واسطه خلق میشود. نتیجه این قول آنست که عالم حادث است امانه حادث زمانی زیرا سن توماس قائل نیست که موجودات مسبوق به زمان باشند آنچه در کلام اوصریح است اینکه موجودات مسبوق به عللند و هر چه مسبوق به زمان باشد و علت داشته باشد، حادث ذاتی است و حادث ذاتی میتواند قدیم زمانی باشد، آری سن توماس این نتیجه را می‌پذیرد که عالم قدیم زمانی و حادث ذاتی است نه حادث زمانی؟ و اصراری در این قول ندارد. سن بن آواتور در مقابل این رشد که به تبعیت از فلسفه مشاء قائل به قدم عالم بود، سعی می‌کرد که حدوث زمانی را اثبات کند. اما سن توماس کمیت عقل را در این مورد لنگ می‌داند و منکر است که بمدد عقل بتوان اثبات کرد که عالم حادث است یا قدیم. پس او نه دلائل این رشد را می‌پذیرد و نه به سعی و اهتمام سن بن آواتور واقعی می‌نهد بلکه اکتفا می‌کند باینکه حکم وحی الهی را در مورد آغاز زمانی خلقت عالم بپذیرد سن توماس در زهر دودای نه بعنوان یک منطقی دقیق بلکه بعنوان متکلمی که به فقر ذاتی بشر قائل است، دقت بسیار می‌کند که پا از حد فراتر نگذارد و حد بشر را متذکر شود. خلاصه نظر او در این باب اینست که اگر به برهان آبی پردازیم، یعنی از ذات موجود بخواهیم بقدم یا حدوث آن پی ببریم، لحاظ زمان مورد ندارد و ذات شیء اقتضای زمان نمی‌کند و اگر از اراده الهی آغاز کنیم و بگوئیم موجودات به اراده خداوندی ایجاد شده‌اند، از کجا بدانیم که اراده، بقدم عالم تعلق گرفته است یا بحدوث آن، زیرا که ما هرگز بکنه ذات او نمی‌توانیم پی ببریم.

پس منتنع نیست که عالم قدیم زمانی باشد و قول بحدوث زمانی آن راه نمی‌توان مردود دانست، بهر حال هیچیک از این دو قول منافاتی با فاعلیت خدا ندارد. همه موجودات با فعل ایجاد خدا موجود شده‌اند، اما فاعلیت آنحاء مختلف دارد و باید رسیدگی شود که فاعلیت خداوند از نظر سن توماس بچه نحو است. پیدا است که سن توماس نه خدا را فاعل بالجبر میدانند و نه

۱ - برهان آبی علم از معلول به علت است در مقابل برهان لمی که علم از علت به معلول است:

برهاننا باللم و الان قسم	علم من العلة بالمعلول لم
و عکسه ان ولم اسبق	و هو با عطاء الیقین اوثق

منظومه حکیم سزوانی

فاعل بالطبع و نه فاعل بالتدخیر آما یا قائل است که خدا فاعل بالقصد است؟ نه! خدا فاعل بالقصد نیست زیرا قول به فاعلیت بالقصد مستلزم اینست که بگوئیم فاعل کسب اولویت از معلول می کند و متکی بمعلول خود میشود. در طی تفکر اسلامی معتزله خداوند را فاعل بالقصد می دانستند و می گفتند که قصد الهی مستلزم استکمال او نیست. چه قصد ایصال نفع بغير است اما شاعره برای احتراز از محذور قول به استکمال بغير نفی غرض از افعال الهی می کردند و حتی فعل الهی را مشتمل بر جهات حسن و مصالح هم نمی دانستند و قائل به حسن و قبح عقلی نبودند بلکه خلق را جود و احسان خدا می خواندند و قریب برآی آنانست این قول مولوی:

من نکردم خلق تا سودی کنم بلکه تا بر بندگان جودی کنم

توماس باهیچیک از این اقوال موافق نیست زیرا فعل فاعل را ناظر بفرضی خارج از ذات نمی داند فعل خدا بنظر او لازمه خیریت ذات کامل است و همه مخلوقات از این خیر بهره دارند پس از خدا، فعلی صادر نمی شود مگر بمقتضای خیر، او نه در فعل خود عایب است و نه اراده اش به امر محال تعلق می گیرد حتی نباید استنباط شود که فعل خداوندی مطابق با اصل عدم تناقض و محکوم آنست زیرا خدا مبنای این اصل است و او خواسته است که این اصل در سراسر موجودات جاری و ساری و حاکم باشد لزومی هم ندارد که بگوئیم خدا مافوق اصل عدم تناقض است چه در این صورت مثل آنست که گفته باشیم خدا مابین با ذات خویش است پس بهتر است بگوئیم امری خلاف اصل عدم تناقض نمی تواند واقع شود نه اینکه خدا نتواند آن را ایجاد کند بعبارت دیگر اراده خدا بر امری که خلاف اصل عدم تناقض باشد تعلق نمی گیرد زیرا در این صورت چیزی اراده کرده است که نقیض ذات اوست.

با توجه باین معانی است که گفتیم آراء سن توماس در مورد خلق و ایجاد عالم و بطور کلی فعل الهی را نمی توان با اقوال اشاعره قیاس کرد زیرا آنها منتنع نمی دانند که فعل خدا بر امر محال تعلق گیرد. اما چه نسبتی میان آراء او و اقوال حکمای اسلامی وجود دارد؟

در اینکه آلبرت کبیر و سن توماس توجهی بآثار ابن سینا داشته اند بحثی نیست اما روح کلام سن توماس را باید بیشتر به آراء متکلمان متأخر مانند دیک دانست گرچه در نحوه بیان مطالب بحکما و مخصوصاً به ابن سینا رئیس فلاسفه اسلام نزدیکتر است. درست است که توماس بقاعده الواحد لا یصد منه الا الواحد و به عالم عقول مقارن اعم از عقول عقره حکما مشأ و عقول بی شأ حکمای اشراق قائل نیست و بایانی قریب به بیان نصیرالدین طوسی در تجرید الاعتقاد قول به اینها را لازم نمی داند اما همه این متفکران با وجود اختلاف در جزئیات آراء درجائی بهم نزدیک میشوند و احیاناً بهم میرسند.

به‌ضی از مفسران مسیحی توماس، قول به عالم عقول مجزیه را که واسطه میان بسیطه ط ق و عالم کثرات و اشیا عمتکثر است مستلزم انکار اراده و قدرت دانسته و گفته اند که قاعده الواحد مناسب اختیار خدا نیست و اگر آن را بپذیریم باید فعل خدا را بحکم ضرورت ذاتی بدانیم (حکمایان) ضرورت ذاتی و ضرورت ازلی فرق می‌گذارند) و قائل شویم باینکه خدا فاعل بالطبع است، اما ابن سینا که قاعده الواحد و وجود عالم عقول مفارق را اثبات می‌کند خدا را فاعل بالطبع نمی‌داند. حاصل استدلال او در مورد وسائط میان خدا و موجودات متکثر مرکب از ماده و صورت، اینست که اگر مفرک این وسائط بعویم لازم می‌آید که تکثر در ذات علت راه یابد. ابن سینا مانند دیگر حکمای اسلام در این قول مصر است که فعل نا واجب نشود موحود نمیشود اما متذکر است که این ايجاب فی الجملة موجب بدوای خارجی نیست بلکه فعل الهی از لوازم خیریت ذات اوست و فعل لازم خیریت را نمی‌توان موجب دانست مع هذا نباید تصور کرد که با این تفسیر ها اختلافات، دفع می‌عود، چه منشأ آن نحوه تنقی نسبت به عالم و آدم و خالق عالم و آدم است و نحوه تلقی سن توماس با ابن سینا یکی نیست بلکه توماس بمتکلمان نزدیک است.

پیش از این اشاره کردیم که رأی سن توماس در مورد وسائط و عالم عقول بقول نصیر الدین طوسی در تجرید الاعتقاد نزدیک است، یعنی موجودات را بنحو بیواسطه مخلوق خالق میدانند، اما باختلاف رأی این دو حکیم متکلم نیز باید اشاره کنیم.

مطابق رأی سن توماس درست نیست که بپرسم خدا چرا و از چه جهت موجودات را خلق کرده است. خه اغنی بالذات است و نیازی به خلق نداشته و موجودات را بمنایه آفریده است پس خدا فاعل بالمنایه است و معنی فاعل بالمنایه اینست که صور موجودات در مقام ذات و زائد بر ذات در ازل در علم خدا موجود بوده و عالم بر طبق ائین نظام صور، خلق شده است. (۱)

اما نصیر الدین خدا را فاعل بالرضا می‌داند نه فاعل بالمنایه و قائل است که ذات واجب علم تفصیلی سابق بر وجود ممکنات ندارد بلکه علم او قبل از ایجاد علم

۱- بعضی از فلاسفه اسلام قائلند که این صور مرتسم در عقل اول است و فلرایی در

قصص بر این رأی رفته است.

اجمالی است. (۱) و علم تفصیلی بعد از خلق ممکنات است.

پس در این مورد سن توماس هم‌رأی ابن‌سیناست و اگر قاعده الواحد... و عالم وسائط را طرح نمی‌کند، منکر درجات و مراتب موجودات نیست و بمال مجردات اعتقاد دارد، منتهی وساطت در خلق را بی‌مورد می‌داند که از این جهت هم میتوان رأی او را با رأی حکمای اسلامی جمع کرد، چه آنها هم میگویند که جز خدا هیچ چیز مؤثر در وجود نیست و عالم مجردات صرف واسطه در رسانیدن فیض است و بنظر بعضی هم، عالم مجردات جزو عالم ربوبی است. و همان عالم فرشتگان است.

پس بهر حال اعم از اینکه خداوند بوساطت مجردات یابی واسطه، فیض وجود بموجودات. ارزانی داشته باشد خلق و ایجاد بر طبق حکمت و موافق علم است. بنظر سن توماس خلق و ایجاد موجودات. ناشی از هیچ‌گونه سرورتی نبوده است و اگر میگوید وجود موجودات لازمه علم به‌خبر و نظام. احسن است این خیریت که عبارت از عنایت است زائد بر ذات نیست خدا خیر محض است و خیریت که در موجودات است ظهور و تجلی این خیر محض است و کائنات جملگی با ظهور و تجلی خیریت الهی به‌غایت و کمال خویش می‌رسند نه اینکه او مستکمل به‌غیر و کائنات باشد.

در اینجا دوباره باین بحث باز نمی‌گردیم که لازم مختار بودن اینست که فعل در زمانی موجود شده باشد و در زمان دیگر نشده باشد زیرا این ایراد در احکمای اسلامی بی‌وجه میدانند و در بحث از تفکر سن توماس هم طرح آن چندان مورد ندارد زیرا بنظر او از طریق تمقل نمی‌توانیم این معنی را درک کنیم که آیا خلق، آغاز زمانی دارد یا ندارد، و بهمین جهت اسرار و اثبات حدوث ذاتی و قدم زمانی ندارد و حال آنکه ابن‌سینا حدوث زمانی کائنات

۱- اگر رضا اراده‌ای بدانیم که متعلق به ساقط شود بدون آنکه مستلزم استکمال باشد مانعی ندارد که خدا را فاعل بالرضا بدانیم و حتی قصد را نیز با این قید میتوان موجه دانست چنانکه ابن‌سینا در کتاب مبدء و معاد گفته است، اگر کسی این معنی یعنی تعلق اراده واجب را بنظام کل و ایجاد نظام کل را بمحض خیریت قصد، نام کند مضایقه در آن نیست و این مؤید به حقیقتی است که مذکور شد و بالجمله معنی عنایت واجب الوجود علم اوست به نظام خیر بوجهی که مبدء فیضان نظام خیر باشد.

رجوع شود بملا عبد الرزاق لاهیجی: گوهر مراد. صفحه ۲۲۴ چاپ سنگی

را معقول نمی‌داند و مانند سن‌توماس نمی‌گوید امری خلقت، را زیست که هرگز بر ما معلوم
 نمیشود، پس چگونه است که هر دو فیلسوف، خدا را فاعل بالعیانیه می‌دانند. درست است که توماس
 به ارسطو نزدیک میشود تا از تفاسیر افلاطونی و نوافلاطونی در فلسفه اسلامی آزاد شود و در
 این راه تا آنجا پیش می‌رود که انکار بعضی از اقوال ارسطو را در حکم کفر، تلقی می‌کند، اما عنایت
 الهی در فلسفه ارسطو مطرح نیست، اصلاً در نظر ارسطو خدا علت فاعلی موجودات نیست که از نحوه
 فاعلیت او بحثی بمیان آید و ظاهراً این بحث از آثار فلسفه اوقاتی در فلسفه اسلامی و مسیحی است
 که بهر حال جنبه کلامی پیدا کرده است.

سن‌توماس هم مانند ابن‌سینا قائل است که علم خدا بتفصیل موجودات مؤدی به خلق
 آنها شده است بدون آنکه اراده الهی تعلق به غیر پیدا کرده باشد. بلکه مخلوقات مظهر و
 مجلای خیر او هستند در این صورت، چرا نگوئیم که خدا بنظر سن‌توماس، فاعل بالتجلی است؟
 فاعلیت بالتجلی بمعنی آنست که فاعل علم سابق تفصیلی نسبت به فعل داشته باشد بنحوی که
 این علم در مقام ذات عین ذات باشد و نه عارض بر ذات فاعل و بعبارت دیگر این علم،
 علم اجمالی بذات در عین کشف تفصیلی همه موجودات است. برای تحقیق این
 مطلب باید رسیدگی شود که در آراء سن‌توماس، علم خدا نسبت بموجودات قبل از خلق و بعد
 از خلق بچه نحو است. میدانیم که جمعی از حکما، علم خدا را علم حضوری و نسبت او را با
 موجودات، اضافه اشراقیه می‌دانند ابن‌سینا علم خدا نسبت بموجودات را علم حصولی می‌داند
 اما علم حصولی را بدو قسم فعلی و انفعالی تقسیم می‌کند و علم خدا را از نوع علم حصولی
 فعلی تلقی می‌کند چه اگر بگوئید علم واجب علم حصولی انفعالی است لازم می‌آید که معلوم،
 وجودی قبل از علم داشته باشد و عالم از آن منفعل و متأثر شود اما باقول به علم حصولی فعلی
 این اشکال پیش نمی‌آید و این علم مقدم بر ایجاد است. چنانکه فی‌المثل مجسمه ساز قبل از
 ایجاد مجسمه به آن علم حصولی فعلی دارد و بر طبق این علم به آن صورت خارجی میدهد،
 البته توماس هم قائل نیست که علم خداوند علم حصولی انفعالی باشد بنظر او خدا با عقل
 بسیط خود بصور موجودات علم دارد (تأکید او بر علم بصور از جهت آنست که در فلسفه او کائنات
 مرکب از ماده در ذات الهی نمی‌تواند باشد) و در عین حال هم نمیخواهد بگوید که خداوند
 علم تفصیلی نسبت به کائنات ندارد اما چون قائل به علم حضوری نیست و علم الهی را علم
 اجمالی در عین کشف تفصیلی نمیداند نمیتوان او را قائل به فاعلیت بالتجلی دانست و هر
 جا از تجلی و ظهور خیر در موجودات سخن می‌گوید مرادش اینست که مخلوق از
 خیر بهره دارد و چون علم خدا را علم حضوری هم نمی‌داند و از قنای کلامش می‌توان
 استنباط کرد که مانند ابن‌سینا به علم حصولی فعلی قائل است و کائنات بر طبق همین علم

ایجاد شده است میتوان گفت که خدا در تفکر افعال بالعنایه است و عالم، بنایت او موجود شده است.

اکنون جای آنست که پیرسیم اگر خداوند بر طبق علم کامل خود که خیریت محض است، موجودات را آفرید چرا که در عالم راه یافته و چه محلی دارد. قبل از فلاسفه اسلامی رواقیان بحث عنایت الهی را طرح کرده بودند. آنها قائل بودند که شرازمه نظام خیر است بعبارت دیگر اگر عالم نظامی دارد، اقتضای آن اینست که شرم در آن اعتبار شود. شاید در تاریخ فلسفه غربی حوزه رواقی برای اولین بار مسئله شرا باین صورت مطرح کرده و میان شرطیسم و شراخلاق قرق گذاشته باشد.

بنظر رواقیان، شراخلاق و ردیلت و اقدام بشری ضد نوا میس و احکام الهی منسوب باختیار بشر است و حال آنکه شرطیسمی ربطی به عقل و اختیار بشر ندارد و همین توجه دو گانه اسباب گرفتاری رواقیان متقدم و متأخر و موجب طرح مشکلات بسیاری برای آنها شده بود تا اینکه این بحث در آراء حکمای اسلامی و علم کلام سن توماس صورت دقیق پیدا کرد.

در اینجا باید باختصار معنی قضا و قدر را بگوئیم و بر اساس آن به بحث در بساره کیفیت ورود شردر نظام آفرینش بپردازیم. بنظر بعضی از حکمای اسلام، نظام کلی موجودات بر وفق خیر مطلق و مصلحت محض است و این نظام از اول معلوم واجب الوجود بوده و اراده کامل او بتفصیل اجزاء و جزئیات نظام خیر تعلق گرفته و باین تعلق، موجودات در خارج ارتسام پذیرفته است. بعبارت دیگر وجود واجب، مشتمل بر جمیع موجودات است، او بذات خود و به اجزاء موجودات علم دارد.

منتهی علم او بذات عین ذات است و علم بموجودات عارض بر ذات است و سبب علم تفضیلی عارض بر ذات، علم اجمالی بذات است. این علم اجمالی را در اصطلاح قضائی گویند و صور علمیه متفصله را قدر میخوانند. این دو تعریف که برای قضا و قدر گفته شد بحسب علم است امام معمولاً قضا و قدر را در وجود اطلاق میکنند و در آن صورت مراد از قضا معلول اول یا عقل اولست که مشتمل بر جمیع موجودات فائزه میباشد و مقصود از قدر اعیان موجودات کلی و جزئی محقق در خارج بر سبیل تفصیل است. اکنون با توجه به معنای قضا و قدر میتوانیم پرسش قبلی را باین صورت تکرار کنیم که اگر موجودات فعل الهی و صور علمیه متفحق در خارج هستند از آنجا که شرد ذات الهی راه ندارد منشاء شرد در تکوینات چیست. البته در تکلیفات مسئله بصورت دشوارتری مطرح میشود زیرا طرح آن موکول به اینست که در مورد افعال انسان نظر صریحی داشته باشیم. آیا آدمی در فعل مجبور است یا فعل مفوض به اوست جبر یا

بقول مولوی جبر علمه قابل دفاع نیست .

و مذهب جبر از قدر رسواتر است - زانکه جبری حس خود را منکر است و مراد شیخ شبنیری که در تفسیر و توحید جمعه حدیث و القدریه محبوب امتیء میگوید هر آنکود که مذهب غیر جبر است. نبی فرمود کلا ما تند گیر است ، جبر عامه نیست بلکه بهر جبر نظر دارد. افعال و اعمال آدمیان را مقوض هم نمیتوان دانست، زیرا موجود ممکن که وجودش از غیر است نمیتواند در فعل مستقل باشد، اما اختیاری که حکما و بعضی از متصوفه از آن دفاع کرده اند با تفویض فرق دارد، فی السئل مولوی نه تنها منکر جبر است بلکه با اشاعره هم موافق نیست که افعال بشر بکسب باشد (۱) اما اهل تفویض هم نیست چنانکه می فرماید :

توز قرآن بازخوان تفسیر بیت	گفت ای زرد ماد میت ذم میت
گر پیرانیم تیر آن فی ز مامت	ما کمان و تیر اندازش خداست

اما بزودی متوجه میشود که از کلمات او معنی جبر

مستفاد میشود پس تصریح می کند که:

این نه جبر این معنی جبری است	ذکر جباری برای زاری است
زاری باشد دلیل اضطراب	خجلت باشد دلیل اختیار
هر که او بیدارتر پر دردتر	هر که او آگاه تر رخ زردتر
گوز جبر شد آگهی زاریت کو	بینش زنجیر جباریت کو

و در این معنی بجائی میرسد که تصور نمی کنیم از میان شارحان او کسی به آن متوجه شده باشد. سعدالدین شیرازی در اسفار (جلد ششم صفحه ۳۸۰) می گوید که غزالی و امام فخر رازی در تفسیر اینکه رضا به کفر ، کفر است گفته اند که کفر مقضی است نه قضا زیرا متعلق قضا است نه عین آن، پس ما راضی به قضا هستیم نه بمقضی؛ ملا صدرا، جلال الدین مولوی و بهروردی صاحب عوارف المعارف را در زمره مویدان این قول می شمارد . این تفسیر درست است و مولوی رضا بقضا را درو امیداند و تعلیم می کند ولی نه رضا بمقضی را اما این سرسر

۱- تصور می کنم حافظ هم در این مورد به مولوی نزدیک است و نه دای اشعری و نه دای معتزلی دای پسندند من خور که عاشقی نه یکسب (اشعری) است و اختیار (معتزلی). این موهبت رسید ز میراث قطر تم

کلام اودر مورد اختیار نیست. اذاین مطلب بگفدیم که مجال بحث آن جای دیگر است. حکمای اسلامی مسئله دخول شر در تکوینات و تکلیفیات را بیک نحو مورد رسیدگی و بحث و فحص قرار داده‌اند (۱)

بنظر آنان قضا و قدر در افعال عباد از اسباب بالذات طاعتست و از اسباب بالمرض معصیت، در مورد اعیان هم همین رای را دارند و می‌گویند دخول شر و رقیله بطور کلی در قضا و قدر الهی بالمرض است نه بالذات یعنی موجودات در علم الهی بوجه مقدس عقلی و خالی از شرور و نقایص و اعدام و امکانات وجود دارد و هر چه در عالم کون است، ما با ذاء تصور موجود در علم الهی است و عالم علم مشوب به هیچ نقص و شری نیست بلکه شر در عالم خلق است و نه در عالم امر، زیرا که در عالم خلق وجود با اعدام و ظلمات آمیخته است. اگر اذاین قول هم که لازم‌اش قبول قدم هیولی است اعراض کنیم به تفسیری میرسیم که بر حسب آن، شر امر وجودی نیست و بالمرض بودن آن بدین معنی است که ما از آن جهت که بنظام کل، علم تام و تمام نداریم چون به اجزاء امور عالم نظر می‌کنیم شرمی بینیم. بعبارت دیگر شر امر اعتباری است نه اینکه مراد آن باشد که شر بمعنی امروزی لفظ نسبی است بلکه مقصود اینست که آنچه شر انگاشته میشود اگر در نظام کلی آفرینش ملحوظ شود شر نیست. شر حاصل جهل و نقص ماست و منشأ اعتبار آن همین فقر و جهل و نقص است در مورد معصیت و شر در افعال مردم هم متفکری مانند میرداماد به همین نحو وارد میشود و مطلب اینست بالذات و بالمرض باز می‌گرداند و نتیجه می‌گیرد که خدا بکفر از آن جهت که کفر است، کفر است و نه از آن جهت که لازم خیرات کثیر نظام وجود است. (۲)

رای توماس در این مورد چیست؟ بیان رای سید داماد بیشتر از آن جهت بود که رای او تا اندازه‌ای نزدیک بنظر سن توماس است توماس شر را امر عینی میداند و می‌گوید شر داخل در مقولات ده گانه نیست بلکه عدم خیر است در اینجا سن توماس تقابل خیر و شر را تقابل عدم و ملکه می‌داند نه تقابل ایجاب و سلب یا تضاد و میگوید شر امر تبیی و بالمرض است منتهی میان شر در افعال مردمان و شر در عالم کون تفاوت قائل شده است.

در مورد دخول شر در نظام عالم طبیعت همان می‌گوید که حکمای اسلامی گفته‌اند با

۱- واین حاکی از تعلق شدید آنان به اصول تفکر فلسفی یونانیان است.

۲- این مطلب بتفصیل در آثار ابن سینا و شاگرد او بهمنیار و همچنین در کتب غزالی و

نصیر الدین طوسی و میرداماد و ملا صدرا... آمده است...

اما در مورد شر در افعال عباد با آنان موافقت ندارد زیرا بنظر او کفر و گناه نه در قضا با لذات است نه در قضاء بالعرض بمبارت دیگر کفر و گناه را خدا نخواسته و روا نداشته است و بهمین جهت گناه مستوجب عقاب است پس این شرور، از کجاست منشاء شر اخلاقی آزادی و اختیار بشر است و گناه لازمه اختیار است و اختیار مقضی بالذات است و خدا آن را خواسته است چه اگر بشر مختار نبود عقوق بخدا و اطاعت از او و بندگی بندگان مورد نداشت.

پس شر در اعمال و افعال مردمان بتبع اختیار می تواند مورد داشته باشد و چون اختیار مقضی بالذات است، می توان گناه را مقضی بالعرض دانست بشرط آنکه ما فند می رداماد، میان قضا بالذات و قضاء بالعرض و مقضی بالذات و مقضی بالعرض امتیاز قائل شویم و مقضی بالعرض را فرع بر قضاء بالعرض و قضا بالعرض را تابع قضا بالذات بدانیم والا وقتی صاحب التحصیل (رجوع شود به مقاله دوم در علم اعیان موجودات) خیر را مقضی بالذات و شر را مقضی بالعرض میخواند مرادش از مقضی بالعرض شر در عالم طبیعت است و آن را بر شر و گناه بنحوی که توماس از آن بحث می کند نمی توان اطلاق کرد.

نقش عناصر آب و هوایی در تغییرات سطح آب دریای خزر

دریای خزر با وسعتی در حدود ۳۶۰۰۰ کیلومتر مربع بزرگترین دریاچه بسته جهان است که ۲۸ متر پائین تر از سطح دریاهای آزاد قرار دارد. از آخرین دوره یخبندان بدون ارتباط با دریاهای کره زمین و دریای خزر آبهای خود را از طرفی از ذخائر آبی رودخانه‌ها و ریزش جوی و از طرف دیگر در اثر رطوبت تأمین میکند. بر اساس شدت تغییرات سالیانه این عوامل و تغییرات سطح آب که هر ساله چندین بار بررسی شده با توجه به منابع موجود بیان آب نیز از تغییرات همین عوامل پیروی می‌نماید.

درباره نوسان دریای مازندران در زمانهای تاریخی به ویژه از منابع پژوهشی اتحاد جماهیر شوروی : اندازه گیری عمق آب در سال ۱۸۳۰ در باکو و اندازه گیری قبل از سال ۱۹۳۰ و بالاخره مشاهدات مسافران و محققین درباره نوسان سطح دریای خزر استفاده شده است (۱).

در نمودار شماره (۱) تغییرات دریای مازندران در سال ۱۹۳۰ و ۱۹۶۰ دو مقطع بزرگ را نشان میدهند. یکی در سال ۱۹۳۰ موقعی که دریای خزر بطور کلی بدون تغییر باقی مانده ، فقط نشانه‌های خیلی کوچک از تغییرات نوسان فعلی در پائین آمدن سطح دریا ثابت شده است. در اینجا روشن میشود که تغییرات فصلی سطح دریا همیشه از سطح معمولی در حدود ۲۵ تا ۲۴ متر (اندازه گیری ارتفاع آب باکو ۲۸/۸ - از سطح دریا) پائین تر رفته است. قسمت دیگر از سال ۱۹۳۰ شروع میشود که حاکی از پائین آمدن ناگهانی سطح دریا در حدود ۲ متر یعنی در حدود ۲۶- متر است.

1- FEDROV, P.V. - D.A. SKIBA: Die Seespiegelschwankungen des Schwarzen und Kaspischen Meeres im Holozan 12V. Akad Nauk SSSR. Ser. Geogr. 1960, Nr. 4. S 24-34. (RUSS).

عقب رفته است برعکس این تغییرات سطح دریا با ارقام و اندازه‌های دقیق که در مدت ۱۴۰ سال اخیر به ثبت رسیده، شناسائی تاریخچه قدیم ساختمان این دریا به علل فقدان معلومات کافی، اختلاف زیاد نظریه‌ها و مشاهدات، مشکلاتی را بوجود آورده است (Bruckner ۱۸۹۰).

بطور روشن سطح این دریا در سال ۱۸۰۰ در مقایسه با امروز در حدود ۶ متر بالاتر بوده است این ارتفاع از طریق تفسیر سیاحت‌نامه‌های قدیمی و نقشه‌های تاریخی کافی قابل اطمینان هستند.

علل بینروی دریا در ساحل ایران را میتوان بوسیله تغییر شکل آجرهای حواشی کمیش‌تپه و تراکم صدف‌های دریائی، و سنگ یادبودها که در نتیجه تسلط آب بر کورستانهای ترکمن‌ها در قرن ۱۸ حاصل شده کاملاً مورد تأیید قرار داد (Muravieff, ۱۸۲۴) شرح و بررسی نوسان دریای خزر و عقب نشینی مراحل دریایی از سال ۱۸۰۰ همه‌جا با ساختمان تشکیلات بادگانه‌ها در سواحل قوسی منطقه کنار دریا مطابقت دارد. این علائم و نشانه‌های بریدگی که حاصل این تشکیلات است نه تنها بطور خیلی آشکار در کمیش‌تپه در ۲۲- متر و ۲۴- متر و ۶۶- متر مشاهده میشود (نقشه ۲) بلکه امتداد آن در کرانه ساحل جنوبی خزر کاملاً مشهود است. زیرا این امر در ساحل ماسه‌ای بطور ۵۰۰ کیلومتر نیز که مطابق تشکیلات فوق است تأیید میگردد. (Ehlers ۱۹۷۱).

جهت بررسی و شناخت نوسان سطح دریای خزر قبل از سال ۱۸۰۰ و تاریخچه زمانی این تغییرات که شامل پسروی دریاست عقاید متفاوتی ارائه شده از آنجمله Bruckner و Wosnesesky و بعضی دانشمندان دیگر در اوایل قرن ۱۴ و ۱۵ دوازده متر سطح دریا را بالاتر از امروز حدس زده‌اند.

در مقابل این اعداد، مشاهدات متقاعدکننده‌ای بر روی زمین یافت میشود که با اعداد فوق براساس تفسیر و نوشته‌های مسافران قدیمی در مورد سطح دریای خزر مطابقت ندارد. هیچ نشانه‌ای از اشکال مورفولوژی مشخص بجای مانده و رسوبات جوان باقی مانده دریا (Brannungsplatt) یا بادگانه‌ها بر روی این برجستگی‌های زمانهای تاریخی یافت نمیشود.

هرچند این شواهد نتایج کافی برای بالا آمدن دراختیار نمی‌گذارد اما انتشار و پراکندگی «فسیل‌های نمونه» جدید دریای خزر مانند Kadium-Edule (صدف‌قلبی) مینواند اهمیت فراوان داشته باشد. (۱)

از زمان تشکیل این طبقات شبه‌جزیره مان قشلاق که در زیر دریای خزر بوده دارای + فسیل‌های (Muschel-Fossilien) بومی شده و باستثناء منطقه‌ای

- 1- WALTHER. J.: Das Oxusproblem Tmhistorischer und Geologischer Beleuchtung. PM 44, 1898 S. 204-214.

از باکو هیچ‌جا در خطوط هم ارتفاع خشکی ۲۲- متر مشاهده نمیشود. بالاخره در فهرست مقالات جغرافیائی منابع عربی و اروپائی هیچ نشانه‌ای از اینکه حصاره‌ها و دیوارهای ماسه‌ای دریا در سالهای ۱۶۰۰ دز امتداد خط ۲۲- مورد هجوم دریا واقع شود مشاهده نمیشوند. زیرا اگر چنین حادثه‌ای اتفاق می‌افتاد تمام سواحل ماسه‌ای دیواره جنوبی خزر و دهات مسکونی و مناطق کشاورزی این مسیر مورد انهدام قرار میگرفت در صورتی که هیچ نشانه‌ای از ویرانی‌های فوق مشاهده نمی‌گردد.

این تحقیق و بررسی محدود به تکامل و توسعه دریای خزر قبل از سالهای ۱۸۰۰ جهت نوسان ارتفاع پائین‌تر از ۲۲- متر دریای خزر میباشد. بنا بر عقیده Berg سطح دریاچه در طول قرون وسطی و عصر جدید از ۲۴- متر در جهت عرضی گسترش یافته است. نشانه‌ها و علائم زیادی که سطح قدیمی زده شده است.

بنظر (E-Ehlers) می‌بایستی سطح دریای خزر قبل از ۱۸۰۰ حداقل یکبار و شاید چندین بار به ۲۲- متر رسیده باشد. (۱)

در اینجا بحث از اشکال اکاملاً عریض ۶ متری ساحل نیمدایره جنوبی است که در سه مرحله یکی پس از دیگری رسوب‌گذاری کرده و این کرانه‌های نیمدایره تقریباً با هم هم ارتفاع هستند.

از مقایسه سطح جوان فوقانی و زیرین چنین مستفاد میشود که سطح ۲۲- متر در جهت عرضی گسترش یافته است. نشانه‌ها و علائم زیادی که سطح قدیمی در حدود ۲۲- متر را نشان دهد فراوان است.

امروزی و دیگری مقارن همین سال ۸۰۰ متر بالاتر حدس می‌زند. *Wosnesensky, Bruchner* به ترتیب یکی در سال ۱۶۳۸ ارتفاع را ۶ متر بالاتر از سطح

باتوجه به بررسی‌ها و دلائل و استناد به منابع یاد شده که از طرف در مورد قسمت‌های مختلف سواحل و ارتفاع آن که در حدود ۲۴- متر در این زمان تعیین شده نمیتوان برای وجود ادامه پیشروی روی سواحل دریائی شک و تردید بعمل آورد.

در این‌جا حداکثر سطح دریا را میتوان در حدود ۲۲- متر فرض کرد زیرا دلایل مطمئن دیگری که سطح دریا را در حدود ۲۲- متر به اثبات می‌رساند نمیتوان ارائه داد.

1- E. EHLERS: Sudkaspisches Tiefland (Nordiran) und Kaspisches Meer 1971.

جدول ۱ : مقدار آب دریای خزر در فاصله سالهای ۱۹۶۱-۱۹۴۶ (Ulanon 1964)

عناصر آب جاری	قدرت میلی بار	حجم کیلومتر مکعب	عناصر رسوب شده	قدرت میلی بار	حجم کیلومتر مکعب
x	۱۷۱	۶۳٫۳	=	۹۲۷	۳۴۳
yl	۸۰٫۴	۲۹۷٫۶	w2	۸۶	۳۱٫۹
w1	۴۷	۱۷٫۳	y2	۳۰	۱۱٫۱
	۱۰۲۲	۳۷۴٫۲	تغییرات سطح	۱۰۴۳	۳۶۸٫۰
				-۲۱	-۷٫۸
			جمع	۱۰۲۲	۳۷۸٫۲

برای روشن شدن علل نوسان سطح دریا باید در درجه اول لزوم بررسی نوسان درجه حرارت و میزان بارندگی و تابش آن بر جریان آبهای رودخانه‌ها مشخص گردد. برای حساب موازنه آب در دریای خزر يك دانشمند آب شناس روسی فرمولی به شرح زیر ارائه داده است.

$$h = x + y1 + w1 - w2 - y2$$

h = تغییرات سطح به میلیمتر

x = باران بر سطح دریا (به میلیمتر)

y1 = آبهای جاری رودخانه (میلیمتر)

w2 = آبهای نفوذی از آب دریا در نواحی ساحلی (میلیمتر)

w1 = آبهای ذخیره زیرزمینی (میلیمتر)

z = مقدار بخار سطح دریا (میلیمتر)

y2 = آبهای جاری در خلیج قره‌بغاز (میلیمتر)

تحقیقات دانشمندان روسی که بیشتر در قسمت ساحل غربی دریای خزر بوده این مراحل پیش روی دریا را که وسیله مشاهدات باستانشناسی براساس کربن ۱۴ که زمان آن را به اواسط هزاره اول میلادی میرساند مشخص میسازد (Fedrov-Skiba 1960)

تحقیقات فوق که مربوط به «مرحله جدید» دریای خزر بوده وسیله دانشمندان زمین شناسی روسی بررسی بعمل آمده که اولین پیش روی بزرگ دریای خزر در نتیجه بالا آمدن سطح آب دریای خزر بوده است.

بنابراین از بررسی های علمی راجع به مراحل سه گانه پیش روی دریا در زمان تاریخی میتوان چنین استنباط کرد که رأس الزاویه هر سه مرحله در حدود ۲۲- متر از سطح دریا باید قرار داشته باشد.

در مرحله اول که در حدود ۱۰۰۰ سال به طول انجامید سرانجام با پس روی دریای «در بند» قطع شده است. (Leontyev-Fedrov 1953)

این نشست یا پائین روی سطح دریا تا حدود ۳۱- تا ۳۲- متر ادامه داشته است زیرا پس روی ناحیه شبه جزیره آبشوران به علت پوشاندن مقابر سکاها مشخص است بطوری که امروز این مقابر زیر سطح آب قرار دارد و همچنین کاروانسرای بازمانده از قرون وسطی در باکو خود حکایت از این امر کرده و دلیل بر این مدعاست و در زیر نوار آبی امروزی قرار گرفته است.

نتایج حاصله از بررسی های درجه نوسانات دریای خزر در ادوار تاریخی را می توان در شکل ۳ مشاهده کرد.

بر مبنای این عوامل در جهت محاسبه بیلان آب دریای خزر (۱۹۶۱ - ۱۹۶۴) به نتایجی رسیده که در جدول شماره ۱ ملاحظه می گردد.

در باره این عوامل و بررسی میزان بیلان آب بطور طبیعی مشکلاتی وجود دارد از آنجمله در درجه اول بیلان آبهای ذخیره زیر زمینی و آبهای نفوذی است بدین جهت به علت عدم شناخت کافی و دسترسی به این محاسبه باید از آنها چشم پوشید .

بنابر این عناصر اقلیمی مانند دما، بارندگی مطمئن ترین و با ارزش ترین عوامل محسوس میباشند که میتوان در اثر آن پی به علل نوسان دریا برد. زیرا سی سال اخیر از لحاظ نوسان سطح دریای خزر و وابستگی آن با دما و میزان بارندگی یکی از مناسبترین مواقع برای تجسس و بررسی است چون از یکطرف این دوره يك زمان مشخص پائین آمدن شدید آب دریا بوده و از طرف دیگر دیده بانی های آب شناسی و هواشناسی بعدی است که میتوان بطور نسبی تجزیه و تحلیل علمی خوبی بعمل آورد.

اول - آنالیز تغییرات اقلیمی برای سال های ۱۹۴۳-۱۹۲۳ طبق نقشه (۵۲۴) میانگین متوسط ۵ ساله ۶ ایستگاه هواشناسی این نواحی را بشرح زیر مشاهده می کنیم .

- ساحل دریای خزر (آستراخان کراسنودوسک)

- خود دریای خزر

- حوضه ولگا (مسگر - برم - غازان)

برعکس آنچه که تا بحال مشاهده شد از شواهد تاریخی و پدیده های ساختمانی زمین شناسی ، ژئومورفولوژی و تکامل تاریخی دریای خزر امکان جواب یابی برای بررسی علل نوسانات سطح دریا در دوهزار سال اخیر مشکل است با وجود این باید با در نظر گرفتن سه امکان بررسی در این مورد در ضمن مشاهدات اقدام گردد .

تغییرات منحنی ها يك هماهنگی تقریبی بین میزان بارندگی و جریان آب رودخانه های حوضه دریای خزر در قسمت های مختلف نشان میدهد. با وجود

همانگی میزان بارندگی و آب رودخانه‌ها يك حالت ناموزون بين منحنی نوسان سطح دریا و منحنی آب رودخانه‌ها به چشم می‌خورد این ناموزونی در سی ساله اخیر بخصوص در هنگام کم شدن جریان رودهای بزرگ پائین رفتن سطح دریا را بطور روشن مشخص می‌سازد. در صورتیکه از سال ۱۹۳۷-۳۸ درست عکس حالت فوق دیده میشود بدین ترتیب نتیجه گرفته میشود که هیچگونه رابطه مستقیم بین میزان بارندگی و جریان رودها از یکطرف و نوسان سطح دریا از طرف دیگر وجود ندارد.

وقتی شخصی باتوجه بروش فوق میزان متوسط دما بدست آمده را (برای ژوئیه و تمام سال بطور جداگانه) برای ایستگاههای ساحلی (آستاراخان - کراسنودسک) و همچنین برای سایر ایستگاههای حوضه ولگا ایستگاه اصلی مسکو (شکل ۴) بررسی کرده و نتایج این بررسی با نوسان سطح دریا تطابق میکند نتایج زیر بدست می‌آید.

در دو دهه اول بخصوص در دهه سوم همانگی تنزل درجه حرارت با بالا رفتن آب و افزایش دما با پائین رفتن سطح کاملاً مشخص است. در این میان اثرات دمای میانگین سالانه بیش از دمای ژوئیه بر روی این همانگی اثر آشکار و روشن را نشان میدهد.

با برتری اثرات دما در مقابل خواص رطوبت که سبب تعادل نوسانات دریای خزر میشوند Schokalsky در سال ۱۹۱۴ در مورد پایین رفتن ناگهانی سطح دریای خزر در سال ۱۹۱۰ میزان ۴۴ سانتیمتر اشاره میکند.

بنظر او پایین رفتن ناگهانی سطح دریا فقط در نتیجه کمی بارندگی و کم شدن آب رودخانه در حوضه ولگا است. در حالیکه تجزیه و تحلیل دما و بارندگی (شکل ۲) در همین زمان مسئله دیگری را مشخص میکند.

از این بررسی چنین بی‌می‌آید که حداقل باران سالانه برای سال ۱۹۱۰ در حوضه دریای خزر بیش از سالهای دیگر دیده بانی است. بنابراین وقتی که دبی رودخانه بطور غیرمترقبه کم شده و بموازات آن بخار آزاد شده از سطح دریا بیشتر میشود این نتیجه تشدید تبخیر را گواهی میدهد. در این میان میزان متوسط تبخیر ژوئیه و میانگین سال ۱۹۱۰ بیش از حد معمولی سالهای دیگر بوده است.

با فرض اینکه دما در سال ۱۹۰۸ طبیعی و در سال ۱۹۱۱ پایین از حد معمولی بوده بطور کلی میزان دما در این سالها پایین تر ولی در مقابل میزان بارندگی در سطح دریا بیشتر بوده است.

الف: بطور کلی تغییرات سطح دریای خزر در نتیجه پایین رفتن میزان دما در این سطح و اثرات آن روی تغییرات تبخیر آب دریا بوده است. این تغییرات دما که سبب تغییرات سطح آب شده بازمان کم شدن آب رودها و کم شدن بارندگی و بالا رفتن دما باعث ازدیاد و تبخیر آب و در نتیجه سبب

موازنه آب رودها شده است.

ب : در اواسط سی ساله مذکور باوجود ازدیاد مواد رسوبی رودها که نتیجه پایین آمدن سطح دریا مشخص شده است و بطور آشکار درجه حرارت آبهای ذخیره خزر برتری داشته که در زمینه باعث تشدید تبخیر شده که این خ پایین آوردن سطح دریا را نیز تسریع می نماید.

ج: اثرات بارندگی در دریای خزر درمقابل نوسان سطح دریای خزر ناچ است بدین معنی که افزایش آب در درجه اولی بستگی به بخار آزاد شده درسه دریاچه و همچنین تغییرات آب و هوا در قسمت ناحیه اروپائی بخصوص در وا دارد .

درجه حرارت و میزان بارندگی در نواحی دریای خزر مطابق با افزایش آب در سال ۱۹۱۳ - ۱۹۰۸

مجموع متوسط ۶ ایستگاه در نواحی دریای خزر			افزایش آب در دریای خزر			پیلان افزایش آب میلیمتر	
	T = حرارت تویه	Q = گرماسال	N = باران سال	سطح دریا باران در	مجموع آب رودها	بخش	
						سطح دریا	قره بغاز
۱۹۰۸	۱۹٫۷	۴٫۲	۴۶۳	۲۱۶	۸۱۰	۸۶۵	۶۶
۱۹۰۹	۲۰٫۵	۴٫۱	۳۵۱	۱۷۰	۷۸۰	۹۰۰	۶۶
۱۹۱۰	۲۲٫۱	۴٫۳	۴۹۰	۱۴۲	۵۵۳	۱۰۹۲	۴۸
۱۹۱۱	۲۱٫۸	۵٫۰	۳۹۱	۲۳۷	۶۹۰	۸۵۱	۴۱
۱۹۱۲	۱۸٫۵	۵٫۵	۴۷۸	۱۸۵	۷۸۱	۹۸۷	۴۴
۱۹۱۳	۲۰٫۴	۴٫۳	۴۹۹	۲۱۸	۷۹۵	۱۰۱۷	۴۱

میزان متوسط ایستگاههای آستاراخان - غازان - مسکو - نیکلاوسکو - پرم - تفلیس

(۱۹۰۸ - ۱۹۱۳ World - Weather - Records)

بنابراین نیایستی درباره اهمیت آب و هوا در تعادل سطح دریای خزر شك و تردید داشت.

در شکل ۵ تغییرات سطح دریای خزر بین سال‌های ۱۸۴۷ و ۱۹۶۵ (Remizova) وابستگی بین آب و هوا و تاریخچه خزر را مشخص می‌سازد در اینجا در درجه اول مقدار افزایش مثبت بیلان آب سالانه دریای خزر و تنزل درجه حرارت و همچنین پائین آمدن بخار آب کاملاً به چشم می‌خورد ولی بعد در بازندگی‌های طبیعی و معمولی رودها می‌تواند منجر به بالا آمدن سطح دریا شود. (مطابق با سال‌های ۱۸۶۸ و ۱۸۸۶ و ۱۸۹۵ و همچنین ۱۹۲۹ و سالهای دیگر).
Buizer و Haude در سال ۱۹۶۹ تجزیه و تحلیل مشابهی درباره دریاچه بحرالمیت بعمل آوردند. با در نظر گرفتن این وابستگی جزئی و آشکار تغییرات آب و هوا درباره تاریخچه جدید خزر و جواب بانی درباره نوسان سطح دریا در تاریخ قدیم به بالا بودن سطح دریا در اواسط سده ۱۷ میتوان گفت که بیش‌روی دریای خزر در سده ۱۸ و ۱۹ با تاریخچه شرایط اقلیمی مشخص شده اروپای مرکزی تطابق و توافق کامل دارد. (۱)

میان گفت که یخچالهای جدید و نیمه جدید در آلپ و یخچال‌های نواحی مرتفع قفقاز و آسیای مرکزی نیز همگی دلالت بر سردی آب و هوا دارند که این موضوع از طرف دانشمندان انگلیسی اغلب بنام «تغییر دوره یخی» کوچک یا (Litte. ICE. AGE)

مشخص شده است (Rodioil) (۱۹۶۷) با این دلایل ثابت شده که بر اثر پایین رفتن درجه حرارت در اوراسیا و در نتیجه کم شدن تبخیر و پیدایش آب و هوای مرطوب سطح دریای خزر تا ۲۲ - متر بالا آمده است. همچنین مرحله پس‌روی «دریای خزر» زیاد دشوار بنظر نمیرسد که با نوسان آب و هوایی در ارتباط باشد تنزل سطح دریای خزر به ۳۲ - متر در قرن اول بعد از میلاد (در حدود ۴ متر پائین‌تر از سطح امروزی) دلیل بر مساعدت شرایط اقلیمی می‌تواند باشد.

در سواحل دریای سیاه که بوسیله روسها «پیش‌روی دریای Nymffei نامیده شده سطح دریا ۱۵ تا ۱ متر بالاتر از سطح امروزی بوده شاید بیش‌روی این دریا با پیش‌روی دریای کمر بندی «(Abrohos) (Rottnest)» در ارتباط بوده باشد. ارتباطی میان آب و هوای گرم و خشک نیمه دوم مرحله دریند و وراء آتلانتیک که با پائین بودن سطح کنونی خزر که با مرحله «مان‌قشلاق» مشخص شده است با بالا بودن سطح دریا بعد از پلیستوسن (Postpleistozan) درگمش‌ته یا Nizza

- 1- HAUD. W.: Erforschungen die Hochstande Destotes Meers die Annahme von Pluvialzeiten Während des Pleistozans? Metcorol Rundsch 22 1969. 29-40.

۵۴ متر از سطح دریا) که در اثر پیشروی دریای کمربندی رخ داده هم زمانی و همانندی دارد.

در مجموع نظریه‌های اصلی شناخته شده در مورد نوسانات سطح دریاهای کنونی را میتوان در مورد تکامل تاریخچه خزر اینطور خلاصه کرد که پیشروی دریا را در نتیجه سردی هوا و پسروی آن را نتیجه گرمی هوا دانست.

روشن‌تر و واضح‌تر از آن تجزیه و تحلیل کوتاه مدت از نوسانات سطح دریای جدید است که برتری عوامل حرارت هوا در مقابل رطوبت را می‌رساند. تنها سنوآلی که برای ما باقی میماند اینست که موقعیت خزر در سده ۱۳ و ۱۴ در اینجا بطوریکه روشن است مفاهیم کاملاً باهم هماهنگی دارند.

Wonesensky Bruckner و دیگران ۱۲ تا ۱۳ متر خزر را بالاتر از امروز حدس می‌زنند ولی Berg برخلاف آن دو یک متر بالاتر و در آخر Fedorov و Skiba در همین زمان با در نظر گرفتن «مرحله در بند» ارتفاع فوق را نتوانسته بدست بیاورند.

در تحقیقات کاملاً تازه Gumiev در سال ۱۹۶۴ و ۱۹۶۸ که در کاوشهای باستانشناسی دلتای ولگا و همچنین ساحلی قفقاز در نزدیک دربند بعمل آمده، این سطح در حدود ۸-۹ متر بالاتر از سطح امروزی بوده که میتوان تقریباً بین ۱۹- تا ۲۰- متر حدس زد.

در تشکیلات شبه جزیره آبشوران پدیده‌های بالا (Ardiumde Edule) یافت میشود که بر روی Eiland-Artjema در حدود ۱۱ تا ۱۳ متر ارتفاع قرار داشته که اینهارا امروز در سطح فوقانی دریای خزر میتوان پیدا کرد. مشاهده پدیده‌های فوق مناطق کشف شده امروزی مثل دلتای ولگا و بویژه در ساحل دریای خزر در قفقاز مساله‌ای درباره علل جابجائی این مناطق پیش میکشد که ما را در مورد رل تکنونیک راهنمایی میکند و از سال ۱۹۱۲ طبق اندازه گیری دقیق نشان میدهد که در شبه جزیره آبشوران بطور مکانی و زمانی فرو رفتگی و برآمدگی رخ داده است.

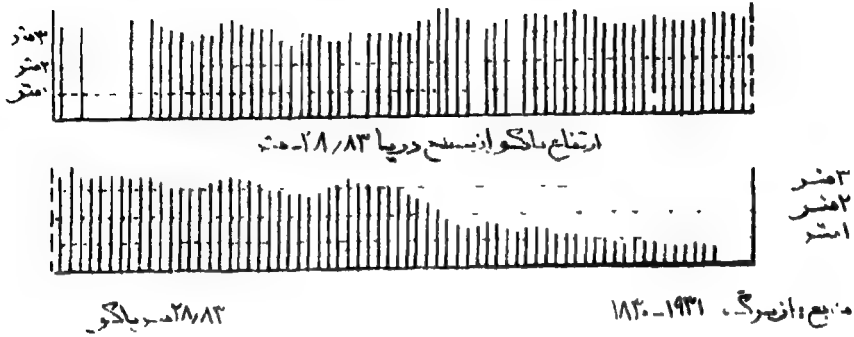
بدون اظهار نظر در این مورد در محل باکو ته نشست‌های تازه این سرزمین را فرا گرفته که در سال به ۳ تا ۱۳ میلیمتر میرسد و بوسیله یک برآمدگی عمودی که منطبق با ته نشست‌های فوق است حالت توازن را حفظ کرده است.

(با توجه به نظریات Meschersky-Berg-Liliyen ۱۹۶۸) این حرکات عمودی یک حرکت طبیعی ناحیه‌ای است که در اثر تعادل با قسمت‌های ساحلی دیگر منتشر میشوند. این حرکات فصلی در فواصل زمانی باعث ازدیاد سطح خشکی میشود. و این بحالت پائین‌روی و بالاروی ثابت سطح دریا بوسیله زیر آب رفتن مناطق مشخص شده است. این حرکات ته نشست‌ها با شدت مختلف بوسیله گل- فشانهای نو یا کاملاً جدید در همین مناطق جبران و تعدیل خواهد شد. به همین جهت در ناحیه نزدیک بسواحل مناطق پست دریای خزر در محل باکو و همچنین

در شبه جزیره آبشوران مناطق قدیمی پیدا میشود که بنام « Salsen » یا گل فشان از طرف دانشمندانی نظیر Junov Mayen Solovyen (۱۹۶۱) مشخص شده است. میزان فرورفتگی ایزوستازی در محل باکو را در حدود ۵ سال اخیر Dezennien بالاتر از ۴۰ سانتیمتر اندازه گیری کرده در اثر اکشف واستخراج نفت در محل تغییرات، سطح را بالاتر از ۳ متر به اثبات رسانده اند ولی در اندازه گیری نسبی در اطراف گل فشان های جدید تغییرات سطوح بطور دقیق شناخته نشده است.

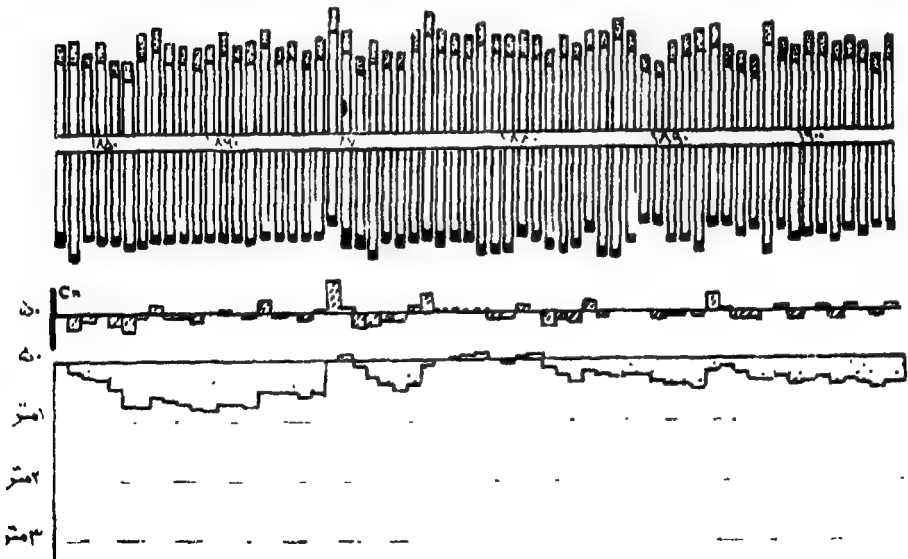
فقط برآمدگی خشکی در گل فشانهای فعال میتوانند قابل توجه باشند که در وهله اول باطوقدیس ساختمانی و راه آکوات (Aquat) در دریای خزر نزدیک باکو رابطه دارد بنابراین با توجه بموضوع بررسی شده میتوان نتیجه گرفت که مشاهدات کسب شده در سواحل قفقاز به دلیل زمین شناسی استثنائی آن برای قسمت های دیگر سواحل خزر حجت و برهان نیست و اینطور استنباط میشود که در اوایل قرن ۱۴ بالا آمدگی مشاهده شده در دربند و باکو يك عامل آب و هوائی پیش روی دریا میتواند باشد. اینکه مرحله آخری با ختم پس روی دریا در دربند با يك پیش روی توأم شده است بطور کلی شرایط و موفقیت آب و هوای فزون وسطی آن را تاحد قانع کننده ای به اثبات رسانیده است.

شکل ۱: نویسان سطح دریای خزر ۱۹۳۰-۱۹۳۲

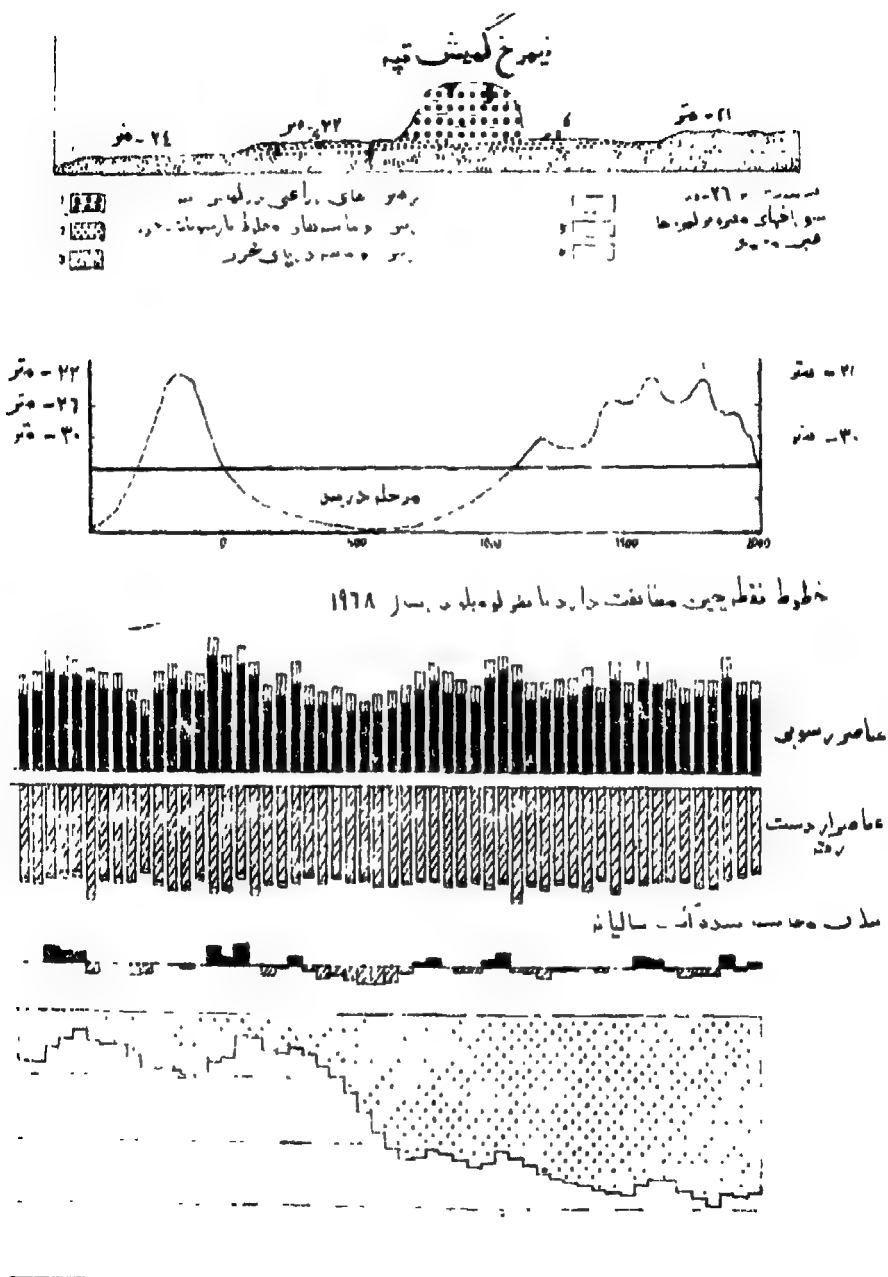


شکل ۲: نمودار تغییرات سطح دریا در ۱۹۶۵-۱۹۴۷ (ریمز و او)

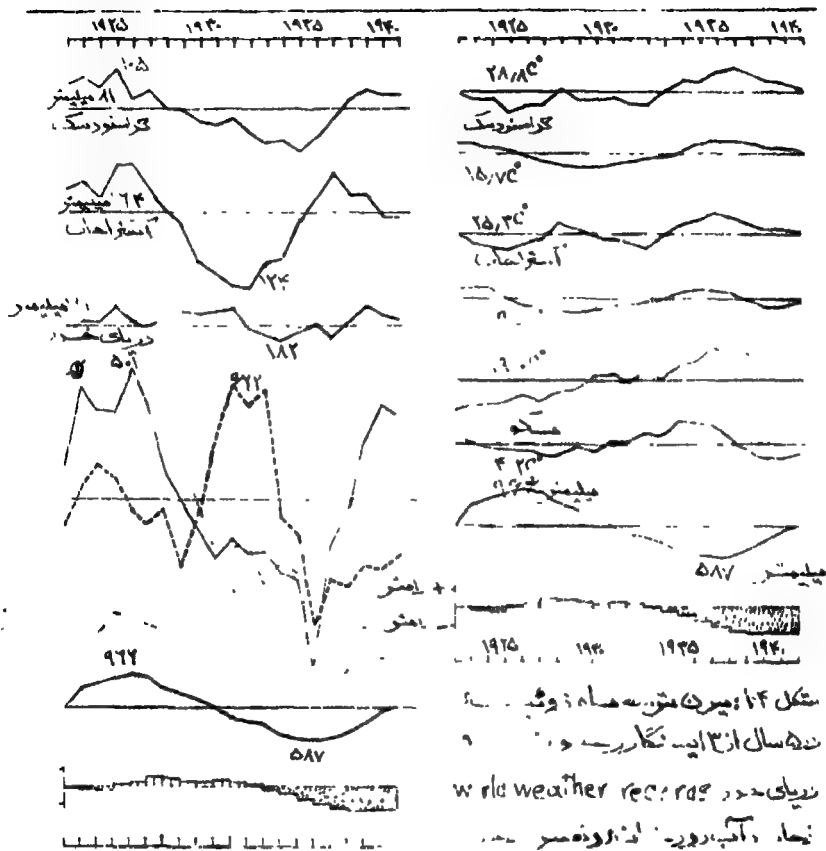
میزان آب از دست رفتاد - قوه بقاء
 میزان دریای سطح دریا
 مازده جبرید - دریاخانه



شکل ۲: یادمان‌ها و رسوبات دریای خزر در سده ۱۸ و ۱۹ در گیش تپه (سال ۱۹۷۸)



شکل ۲ : بادگانه‌ها و رسوبات دریای خزر در سده ۱۸ و ۱۹ در گمش‌تپه (شمال ایران)



شکل ۳: میزان متوسط باران در
۲۰۱۶۰۰ ایستگاه در حوضه دریای خزر
از: World weather record
حای و آب در حوضه دریای خزر
درای خزر از سال ۱۹۲۳ تا ۱۹۴۳

شکل ۴: میرک متوسط ماه و شب
در سال از ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۰
دریای خزر
نمای آب در روز از ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۰
خیز از سال ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۰

منابع فارسی

- ۱- بریمانی احمد: دریای خزر مجله تلاش شماره ۳۱ آذر ۱۳۵۰ ص ۴۷-۴۲
- ۲- رزم آرا علی : جغرافیای نظامی ایران (گیلان و مازندران)
- ۳- رزم آرا علی : جغرافیای نظامی ایران (گرگان و مازندران)
- ۴- سپاهی سیروس : جغرافیای انسانی شمال ایران
- ۵- سالنامه آماری : از انتشارات آمار ایران جلد اول
- ۶- شکوهی حسین : ابعاد مسائل دریای خزر. دانشگاه تبریز ۱۳۵۳
- ۷- عدل احمدحسین : آب و هوای ایران . انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۳۹
- ۸- عدل احمدحسین: تقسیمات اقلیمی و دشتهای ایران. دانشگاه تهران ۱۳۳۹
- ۹- گزارش آماری: (آمار سالیانه رودخانه های ایران) از ۱۳۳۵-۱۳۴۷
- ۱۰- پتروف م. ف: مشخصات جغرافیای طبیعی ایران. ترجمه گل گلاب چاپ دوم تهران ۱۳۵۰
- ۱۱- گنجی محمد حسن : ۳۲ مقاله جغرافیائی. انتشارات سحاب تهران ۱۳۵۳
- ۱۲- مجله های هواشناسی: تهران از ۱۳۴۷-۱۳۴۵
- ۱۳- محمودزاده کمال: شناخت دریای مازندران و پیرامون آن. تهران ۱۳۵۰

- 1- APOLLOV, B.A. - SAMOILOV, I.V.: Studies on the Levels of the Caspian Sea. Voprosi Geografii, Ibi Moskva 1946, S. 157-172 (Russ).
- 2- BARTHOLD, W.: Nachrichten über den Aral-See und den unteren Lauf des Amu-darja. Quellen und Forschungen zur Erd-und Kulturhunde Bd. 11, Leipzig 1910.
- 3- BERG, L.S.: Der Wasserstand des Kaspischen Meeres in fishorischen Zei. Problem der Phys. Geographie 1, 1934, S. 11-64. (Russ. mit frz. Zusammenfassung.)
- 4- BRUCKNER, E.: Klimarschwankungen seit 1700. Pencks geogr. Abhandlungen IV, 2, Wien 1990.
- 5- BNTZER, K.W.: Russian climate and the Hydrological Budget of the Caspian Sea. Revue Canadienne de Geographie 12, 1958, S. 129-139.
- 6- EHLERS, E.: Sudkaspisches Trefland und Kaspisches Meer. Beitrage zu ihrer Entwicklungsgeschichte im Jung-und Postplistoan. Tübinger Geographische Studien Heft 44, 1971.
- 7- FEDOROV, P. V.-D. A. SKIBA: Die Seespiegelschwankungen des Schwarzen und des Kaspischen Meeres im Holozan. Izv. Akad. Nauk SSSR, Ser. geogr. 1960, Nr. 4, S. 24-34 (Russ.).
- 8- GRAHMANN, R.: Die Entwicklungsgeschichte des Kaspischen und des Schwarzn Meeres. Mitt. Ges. ü. Erak. zu Leipzig 1934-1936, 54. Bd., 1937, S. 26-47.
- 9- GYUI, K.K. - FURMANN, T.J.: Development of Research the Caspian Sea. Soviet Hydrology, Selected Papers, 1967, S. 203-298.
- 10- HAUDE, W.: Erfordern die Hochstande des Toten Meeres die Annahme von Plavialzeiten während des Plistoans? Metcorol. Rundschau 22, 1969, S. 29-40.
- 11- KAMINSKY, A.A.: Zur Trage über den Einfluss des Niederschlags 1926, S. 221-246 (Russ. mit dt. Zusammenfassung).
auf die Nachrichten des Zentralburos f. Hydrometeorologie URSS 6.
- 12- KOPPEN, W.: Schwankungen des Kaspischen Meeres. Ann. Hydrogr. u. marit. Met. 46, 1936, S. 47-49.
- 13- LEONTYEV, O.K. - P.V. FEDOROV: Zur Geschichte des Kaspi im Spat - und Postglazial. Nachr. Akad. Wiss. USSR, Geogr. Serie 1953, Heft 4, S. 64-74 (Russ).

- 14- MURAVIEFF, N. v.: Reise durch Turkomanien nach Chiwa in den Jahren 1819 und 1820. 2 Bde., Berlin 1824.
- 15- PODRIVALSKOGO, A.G. - A.I. KOSAREVA - O.K. LEONTYEVA, Hg: Das Kaspische Meer Maskau 1969 (Sammelband mehrerer Aufsätze zur Geologie, Geomorphologie und Hydrologie des Kaspischen Meeres).
- 16- PRAWOSLAWLEW, P.A.: Kaspische Ablagerungen am unteren Laufe des Wolga-Flusses, Nachrichten des Zentralbureaus f. Hydrobiometeorologie URSS 6, 1926, S. 1-77 (Russ. mit dt. Zusammenfassung).
- 17- REMIZOVA, S.S.: Die Wasserbilanz. In: PODROBILSKOGO..., S. 107-138.
- 18- RUDLOFF, H. v.: Die Schwankungen und Pendelungen des Klimas in Europa seit dem Beginn der regelmäßigen. Instrumentenbeobachtungen (1670). Die Wissenschaft Bd. 122, Braunschweig 1967. 6
- 19- SCHLENGER, H.: Die Sowjetunion. Geographische Probleme ihrer inneren Gliederung. Veröff. Schleswig-Holst. Universitätsgesellschaft NF 33, Kiel 1963.
- 20- SCHMICK, H.: Die Aralo-Kaspi-Niederung und ihre Befunde im Lichte der Lehre von den saekularen Schwankungen des Seespiegels und der Warm zonen. Leipzig 1874.
- 21- SCHOKALSKY, J.: Une Denivellation Recente et Brusque du N-veau de la Mer Caspienne. Annales de Geographie 1914, S. 151-159.
- 22- STAUB, W.: Postglaciale Spiegelschwankungen des Kaspischen Meeres Der Schweizer Geograph 14, 1937, S. 113-121.
- 23- TOLSTOY, S.I.P. - A.S. KES: Histoire des colonies phenistor-ques sur les cours d'eaux des deltas anciens de l'Amou-Daria et de Syr-Daria. Essais de Geographie. Recueil des articles pour le XVIIIe Intern. de Geographie. Editions de l'Academie des Sciences de l'USSR, Moskau-Leningrad 1956, S. 341-351.
- 24- WOSNESENSKY, A.: Neues über die Schwankungen des Wasserstandes im Kaspischen Meer. Nachrichten des Zentralbureaus f. Hydrometeorologie 6, 1926, S. 307-359 (Russ. mit dt. Zusammenfassung).

آرایش واکه‌ای واژه‌های سه هجایی در فارسی

۱- هدف از این پژوهش بدست آوردن اصول و قوانین ساختمانی حاکم بر وقوع واکه‌ها در واژه‌های سه‌هجایی است. بنابراین آرایش واکه‌ای یعنی نوع واکه‌ها و ترتیب قرار گرفتن آنها در واژه‌های سه‌هجایی.

۲- واژه در این پژوهش عبارتست از يك رشته آوایی كه بعنوان يك ماده در فرهنگ لغت یا دیکسیونر توصیف شده باشد.

۳- هجا در فارسی عبارتست از يك رشته آوایی كه دارای تنها يك واكه (ساده یا مرکب) بعنوان مركز ويك تا سه همخوان بعنوان حاشیه باشد.

۴- ماده مورد مطالعه واژه‌های سه‌هجایی بسیط‌اند Simple نه‌مرکب Compound و ترکیبی Complex. در این زمینه همه واژه‌های ترکیبی عربی و جز آن که بوسیله دگرگونی ادونی در زبان اصلی بوجود آمده و سپس وارد زبان فارسی شده‌اند بسیط به‌حساب آمده‌اند مانند ابتکار، اراضی، مستحضر، بعضی لغات ترکیبی فارسی که در طول زمان حالت ترکیبی بودن خود را از دست داده‌اند مانند آلاله، آشنا، بسیط محسوب شده‌اند همچنین سوم شخص مفرد ماضی بسیط گرفته شده است.

۵- زبان مورد مطالعه زبان و منابع این تحقیق فرهنگ دکتر معین و دیکسیونر بزرگ حیم است.

۶- در بین گونه‌های مختلف تلفظ يك واژه آنكه از همه معمول‌تر است به‌حساب آمده و در این مورد آمارگیری شده است.

۷- اگر سه نوع هجای فارسی یعنی CV مانند «باء» GVC مانند «بیر» و GVCC «صبر» را به‌ترکیب با عددهای ۱ و ۲ و ۳ نشان‌گذاری کنیم

طرحهای هجائی واژه‌های سه هجائی فارسی که تعداد آنها ۹ تا است به ترتیب زیر خواهند بود:

۱-۱-۱	مانند	sekufe
۲-۲-۲	"	? esteqbal
۱-۱-۲	"	farāvān
۲-۲-۱	"	farxonde
۱-۲-۲	"	bādenjān
۲-۱-۱	"	xarboze
۱-۲-۱	"	? alangu
۲-۱-۲	"	morvārid
۱-۱-۳	"	? āzaraxs

آرایش وااکای در جدولهای زیر نمایش داده شده است:

شماره	واژه‌ها	الفبا	تلفظ	معنی
1-1-1		ا	ā	ta . e
		ب	b	"
		پ	p	vāle
		ت	t	iqāvi
		ث	ṭ	ṭarāzi
		ج	j	azale
		چ	č	čib
		ح	h	ḥatirā
		خ	x	eḥre
		د	d	de u e
		ذ	ḏ	zo'ā'ā
		ر	r	tar . e
		ز	z	zari . e
		س	s	ro avā
		ش	š	non . i
		ص	ṣ	ṣe
		ض	ḍ	ḍā'ā
		ط	ṭ	ṭārezu
		ق	q	qāda
		ک	k	ḫāle
		گ	g	ḡāzue
		ن	n	ḡā'ā
		ی	y	ḡāsiyā
	LL	پ	p	buzine
		ت	t	lu iyā
		ث	ṭ	muciqi
		ج	j	piyāle
		چ	č	pišāni
		ح	h	firuze

طرح	واک‌های	واکه دوم	واکه سوم	مثال
1-1-20		<div>u</div> <div>i</div> <div>e</div> <div>o</div> <div>i</div>	<div>u</div> <div>.</div> <div> <div>u</div> <div>i</div> <div>e</div> <div>ā</div> </div> <div> <div>u</div> <div>i</div> <div>ā</div> </div>	boruist moribot yā'asan ?ūfarin ?āqebat ?āfekar ?āfivet ?āfivān muhe'at pirān biyān pirān nilufar touliyat zeimārān
1-1-21		<div>u</div> <div>i</div> <div>o</div> <div>ā</div>	<div>u</div> <div>i</div> <div>ā</div>	?albatre farxonue mostasā mostad?i
1-1-22	<div>u</div> <div>o</div>	<div>u</div> <div>ā</div> <div>i</div> <div>e</div> <div>o</div>	<div>u</div> <div>o</div> <div>i</div> <div>ā</div> <div>e</div> <div>ā</div> <div>o</div> <div>ā</div> <div>o</div> <div>ā</div>	masarrat ta?assot pasandid kalāntar magiyyat fesenjān mojarra moqasser morovvat zomorrod ?eromsāy

نمبر	واحد اول	واحد دوم	واحد سوم	مثال
۱-۲-۳	ā	e	i	bālenjān
۱-۲-۱	ā	e	i	mahkame
			ā	ʔaʔdiahā
			i	sandali
		e	e	tabreʔe
		e	e	xarʔoze
		e	e	ʔarrābe
			u	tanbāku
			i	m ʔʔādi
		u	e	maxrube
		i	e	ʔabniye
			i	ʔaʔviyā
	ā	e	e	zelzele
			i	ʔebtedā
			e	seliʔe
			i	ʔestilā
	u	n	e	soʔbale
			i	mobtadā
		n	e	mobtani
		i	e	ʔorboze
		i	e	sonbūd-
			i	ʔoʔrāfi
		u	e	ʔoʔjube
		ou	i	mostouli
		e	e	qāʔleue
	u	i	e	qurhāʔe
۱-۲-۱	ā	i	ā	taqallā
			u	ʔalangu
			i	taʔr

۱- واژه‌های سه هجائی مجموعاً دارای ۱۵۱ طرح آوائی هستند بفرار زیر است:

تعداد طرح آوائی	طرح هجائی
۳۴	۱-۱-۱
۵	۲-۲-۲
۳۶	۱-۱-۲
۴	۲-۲-۱
۱۲	۱-۲-۲
۲۵	۲-۱-۱
۱۵	۱-۲-۱
۱۸	۲-۱-۲
۲	۱-۱-۳

۲- در میان ۹ طرح هجائی ۱-۱-۲ بر بسامدترین و ۱-۱-۳ کم‌وقوع‌ترین طرحهاست.

۳- بسامد وقوع واژه‌ها در همه طرحها بفرار زیر است:

نوع واژه	هجای اول		هجای دوم		هجای سوم		جمع بسامد وقوع
	بسامد	وقوع	بسامد	وقوع	بسامد	وقوع	
a	۹	۹	۹	۲۰	۵	۲۸	۵۷
e	۷	۷	۷	۱۷	۸	۵۰	۷۴
o	۸	۸	۷	۹	۳	۷	۲۴
a	۶	۶	۷	۱۸	۸	۳۷	۶۱
u	۳	۳	۳	۹	۶	۱۰	۲۲
i	۲	۲	۶	۱۵	۸	۱۹	۳۶
ou	۲	۲	۳	۳	-	-	۵
ei	۱	۱	۱	۱	-	-	۲

۴- از مقایسه ارقام این جدول چنین نتیجه میشود که:

۱- در میان واژه‌های بسیطه پر وقوع‌ترین و n کم‌وقوع‌ترین واژه‌هاست.

۲- گرایش e بیشتر بطرف پایان واژه است ولی گرایش O بطرف آغاز

واژه است. زیرا بسامد وقوع *e* در هجای اول و دوم رویم ۲۵ و در هجای سوم ۵۱ است یعنی بیش از دو برابر در صورتیکه بسامد وقوع در هجاهای اول و دوم ۱۷ و در هجای سوم ۷ است یعنی کمتر از نصف.

۵- در اغلب طرحهای آوایی واژه‌های سه‌هجائی خلاء وجود دارد یعنی برخی از واژه‌ها در بعضی از طرحها دیده نمیشوند. مثلاً تنها واژه‌هائی که در طرح ۱-۱-۳ واقع میشوند *a* و *a* هستند. علت آن کمیابی این طرح است. یا *i'n'a* (واژه‌های بلند) در هجای اول و دوم طرحهای ۱-۲-۲ و ۲-۲-۲ قرار نمیگیرند بدلیل طولانی شدن هجا.

نظری اجمالی به معنویت ایرانی

از روزی که پروفیسور هانری کرین استاد معروف دانشگاه سوربن و عرفان شناس بزرگ آثار خود را که در زمینه عرفان و معنویت و حکمت ایران و اسلام گرد آورده، به عالم علم و فرهنگ عرضه کرد، جسم اندازایی نو و جهانی تازه در برابر ارباب پژوهش و طالبان حقیقت اروپا گشوده شد. مقاله‌ای که ترجمه آن ذیلاً از نظیر خوانندگان ارجمند می‌گذرد نمونه‌ای گویا از تأثیر اقدامات و الهام بخش‌های هانری کوربن در مصنفان و محققان اروپا است که از سه نظر برای شرق و بویژه برای ایران پراچ می‌باشد:

۱- ایران، اندیشه و فلسفه و حکمت و عرفان ایران با مذهب شیعه پیوندی معنوی و ذاتی دارند.

۲- میان معنویت اسلامی و ایرانی و معرفت صاحب‌الان مسیحی وجوه تشابه و روابط باطنی و ژرف بسیار است.

۳- ایران و آثار ادیبان و عارفان و حکیمان آن الهام‌بخش جمعی از صاحب‌نظران و حقیقت‌پژوهان اروپایی بوده است.

نظری اجمالی به معنویت ایرانی

من دیگر قصد ندارم مدتی مدید و سائیلی را که برای نیل به مقصود فراهم آورده‌ام مکتوم بدارم. آهنگ آن داشتم که برای هدف دیگری (۱) درباب مجموع ادبیات فارسی مدارک و اسنادی گرد آورم و بدین جهت برخی از مصنفات و مقالات استاد هانری کرین را مطالعه کردم و وجوه تشابه شکفت‌انگیز بسیاری از موضوعات و مباحث ادبیات معنوی و باطنی اسلامی - تصوف و بخصوص

عرفان شیعه - و آنچه را «دوره جام جهان بین» خوانده اند سخت مرا تحت تأثیر آورد. هانری کربن در معرفت معنویات اسلامی صاحب نظر است. در مقابل سراسر متون بخش دوم - دوره جام جهان بین - نمی تواند برای وی آشنا عیانوس باشد - البته هیچ متخصص السنه لاتینی نیز به همه این دوره وارد و برآز محیط نیست، چرا که وسعت دامنه آن «دوره» و بلکه بسیاری از «روشته های» آن هنوز بررسی نگردیده مانع حصول معرفت کامل بدان است (۲). تصور می کنم مشابهت و مقایسه بین آنها را می توان مورد امان نظر و تعمق قرارداد (۳) من خود نیز بدین ادبیات نظری و روحی بیکران اسلامی غیرقشری، تنها در پرتو کارهای هانری کربن دسترس یافته ام و این او است که در تصنیفات اعجاب انگیز و کارهای درخور تحسین خویش از آنها پرده برافکنده و گرنه مرا بر همه آنها دستی نبود (۴). ولی اگر چشم بر راه ظهور کسی باشیم که بر هر دوی این زمینه ها احاطه داشته باشد باید باز هم عمرها بگذرانیم و فرصت ها را کف رها کنیم. باری به مقایسه این دو زمینه و یافتن وجوه تشابه آنها پرداختن پدیده من، کاری بیش از هنگام نمی آید. هر گونه مجاهدت در راه پر کردن خلائی که از هشت قرن باز بین دو سنخ تفکر - تفکر شرق نزدیک و تفکر غربی که مع الوصف هر دو زاده یک مادر یعنی مولود اندیشه یونانی - به ودایی می باشند گشوده شده است در نظرم ارجمند جلوه می کند. در میان این نفحات ناموزو و ناساز و گوش خراش که جهان ما واپسین وسیله سرگرمی خود را می جوید هر گونه جهدی به خاطر باز یافتن توازن و هماهنگی از دست رفته - و خست می داند شاید هم در راه احیای آن - باید به کار رود. دست زدن به چنین مجاهدت و ظایف تتبع و پژوهش ما را موجه و مدلل می سازد.

باری، یرای هانری کربن گاه اتفاق می افتد که عبارتی چنین بنگارد: «اهام از این جهان ربوده بودند، بر همان سان که بنابر روایات باختیری ما، جام جهان بد قدسی و نگاهبانش را از عالم ما برون برده بودند» و یا این عبارت: «بی هم گمان، خنجر مرموز و عرفانی و کلام درهم شکسته و دوپاره شده چیزی کم جستجوی «گالاهاد» (۵) در راه بهم پیوستن آنها نیست، و من خود این نا را متذکر می شوم. مقصود از این نکات چیست؟ شرح و بیانش به اطناب می کشد و من از عهده آن نیک یر نمی آیم، چرا که بر یکی از طرفین تشبیه و قیاس مط محیط نیستم. خواننده ای را که طالب و قوفی روشن و خبری بلیغ و صریح عالم شرق است باید اندر زده ام که تنها به مطالعه مصنفات هانری کربن بپرداز من خود به معرفی مطالب و نکاتی که در زمینه مغرب زمین گرد کرده ام بس می کنم، و امیدوارم که بر بنیاد آن ها محاوره و مذاکره ای (و حتی تبادل نظر ها که شناساندگان زبانهای لاتینی، اسلام شناسان و ایران شناسان، پژوهند و نگارندگان تاریخ عقاید و افکار و غیره در آن شرکت کنند) پی افکنند و امکان نفوذ و تأثیر حکمت صوفیان (= الهیات + فلسفه + معنویت) اسلامی

بازره‌ای از جریانهای اندیشه باختری (که از جمله در دوره جام جهان‌بین متجلی آمده) چه‌بسا باید موضوع بررسی ژرف و فحص قرار گیرد. و دیگر مسائلی که بحاطر آنها امکان نفوذ اسلام (عربی یا خاور زمین) اسلامی شده) پیش آمده است، نباید از نظرها دور بماند: نفوذ شعر دایان دوره‌گرد، نفوذ مآخذ و منابع «گملی آتشی» و حتی نفوذ «توستان».

از اینرو با تلخیص و ساده کردن موضوعات به حداکمل، تنها به همین مطلب خواهیم پرداخت و بس. شیعیان که یکی از فرق بزرگ مسلمانانند، از آنجا که درباب اهمیت و ارجح حدیثی (دوشادوش تاویلی از قرآن کریم و بیز با استناد به احادیث نبوی) که از پسرعم و داماد پیغمبرص، علی‌ع، (که با دختر وی فاطمه‌ع مزاجت کرده بود) و صمیم‌ترین یار وی مروی است اصرار می‌ورزند، با سایر مسلمانان فرق دارند. در ایجاد این فرق و تفاوت نظرات سیاسی بی‌دخال نبوده و علویان که با شهادت سالارشان (در سال ۶۴۱ میلادی) از خلافت محروم شده بودند، به‌جمیع وسائل دست بردند تا دگرباره قدرت و حکومت را به‌کف آورند و یا از آن فاصله گیرند. ولی در اسلام، «امر غیر-روحانی» و «امر معنوی و روحانی» مسلماً چنان بهم‌پیوسته است (الدین و الملك و نوامان) که همین فرقه بزرگ «سیاسی» (شیعه که کلمه «شیعی» از آن مأخوذ است بدرست به معنی «پیرو» و «مکتب» است) به همین سبب فرقه‌ای مذهبی نیز هست. شیعیان براین امر که خلیفه - غیرعلوی (اموی و سبیس عباسی) - پیشوای دینی امت مسلمان باشد، معترض هستند. اولاد و احفاد بلافصل علی (ع)، به رغم آنان به اندیشه و آئین پیغمبر اسلام (ص) نزدیک‌ترند تا دیگران و اگرچه آنان را توفیق خلافت نصیب نیفتاده (اولاد علی (ع) در سده دهم، با به‌قدرت رسیدن خلفای فاطمی در مصر به خلافت رسیدند) ولی می‌بایست ائمه معنوی مومنان باشند. مشرب و عقیده «امامت» از همین‌جا سرچشمه می‌گیرد. امام همین هادی و مقتدا و سالار معنوی و روحانی راستین امت اسلام است. علی (ع) اولین امام بود (و یگانه امامی بود که منصب خلافت نیز داشت). تا سال ۸۷۳ ده امام دیگر به جانشینی وی رسیدند و این تاریخ سال رحلت امام نازدهم (بنابر معتقدات شیعیان اثنی عشری) حسن‌العسکری (ع) و غیبت اسرارآمیز فرزندش محمد - پسری - پنج ساله، امام دوازدهم، امام غایب می‌باشد. این غیبت امام آخرین به «غیبت صغری» معروف است چراکه امام بازهم سالیانی چند به نشر افکار، تصمیم‌ها و تفسیرات و تاویلات خود از «کتاب الله» به توسط ساینده‌گان و نواب خود که بالصراحه تعیین کرده بود ادامه داد و این کار تا سال ۹۴۱ میلادی - تاریخ وفات علی‌السامری آخرین نایب او پایدار بود و بنابراین از زمان «غیبت کبری» به بعد دیگر امام نوایی رسمی به میان خلق نفرستاد. پس از آن و تا به روز ظهور و خروج امام «قائم» - مهدی - تنها در عالم رویا و یا خلسه تشرف به‌حضور امامان مقدور است. شیعه اثنی عشری به دوازده امام

معتقد است و شیعه هفت امامی اسماعیلی به بیش از هفت امام اعتقاد ندارد (اینان، اسماعیل، فرزند ارشد امام ششم را امام هفتم می‌دانند و از این جهت با معتقدان به امامت حضرت موسی کاظم (ع) که بعد از اسماعیل متولد شد مخالف می‌باشند). باید متذکر شویم که اعتقاد به «امام غایب» مختص به شیعه اثنی عشری است. تصریح این نکته که جنبش بردامنه «تجزیه طلبی» و تفرؤ در آن عده از ممالك اسلامی به ظهور پیوست که تاب تحمل و میر برشکستند، نداشتند، هیچکس را به‌شگفت نخواهد آورد، مقصود من اکشور ایران است نیز وجود خاطرات بی‌شماری از آئین زردشت در مذهب شیعه و گرایش شدید شیخ به تقریب مذاهب هم مایه تعجب نخواهد بود.

درباب اینکه خلیفه باید مظهر «شریعت» شیعیان نیز به همان اندازه ادبای تسنن (اکسانی که در هر مورد و موضوع به سنت یعنی به مجموعه «اعمال» پیغمبر استناد می‌کنند) متعصب و قشری می‌باشند. ماخذ عقاید آنها نیز نظیر منشاء آراء قشریون دیگر است: اصیل‌ترین روایات قرآن، به ر: آنان، همان است که علی (ع) گرد آورده نه آنچه عمر مجموع ساخته است: شیعیان هرگز «سنت» را حقیر نمی‌شمارند بلکه مدعیات خود را که یگانه عا: اصیل می‌خوانند بر آن متکی می‌سازند. (روایان و ناقلان، آنان، بقول خود آنان از روات سنی امین‌تر و موثق‌ترند). مسلماً در واقع شیعیان در باب «سنت» نظا و اندیشه‌ای یکسان ندارند. در زمینه مناسک و آداب دینی، شیعیان نیز به هم اندازه سنیان مومن و معتقد و مطیع‌اند: هیچ شیعه‌ای متقی به آداب و شرایع اعمال صوری مذهب بی‌اعتنا نیست (عارفان شیعه نیز چنین می‌باشند). و ما به الاختلاف و مایه افتراق شیعیان از سنیان در این‌جاست: وحی منزل پیغمبر (ص) (بسرخاتم انبیاء) پس از رحلت وی مختوم و مقطوع گردیده، ه چیز در قرآن و احادیث مضمون و منفرج است (ولا وطب ولا یابس الافی کتا همین) و خدا دیگر چیزی برافراد بشر وحی و نازل نمی‌کند. در برابر این نظر شیعیان نظر منفی اظهار می‌کنند و می‌گویند: محمد (ص) خاتم انبیاء و واپس رسولان آسمانی و الهی است، صحیح، ولی بین پیغمبر تا پیغمبر تفاوت وجه دارد (تلك الرسل فضلنا بعضهم علی بعضی) و امام هم به‌قدر محمد (ص) «ولم خدا و «عافی» به‌خدا است.

من برآنم که اگر این سخن را به وقت دگر بگذاریم سزوارتر است. آ: پیغمبر را پیغمبر می‌کند بیشتر استعدادها و کیفیات «خارق‌العاده» روح او معارف الهی است که بدو الهام می‌گردد و کمتر ذوق به تبلیغ رسالت می‌باش اگر پس از حضرت آدم، خداوند پنج یا شش مرتبه «پیغمبر مرسل» بزرگ (نبی - رسول) را چون نوح، ابراهیم، موسی (داود نیز به‌عقیده برخی)، مس و محمد (ص) را به تبلیغ امور رسالت مامور و مبعوث کرد می‌توان گفت به سبب بود که این رسالت ضرورت‌داشت نه بدان جهت که این رسولان دار

بزرگترین ضمایر تابناک و فروغ معنوی بودند. شیعیان در این باب ضروری و نظری بظاهر خارق نظر عام دارند و برآنند که پیغمبرانی هستند که به «تبلیغ رسالت» نمی‌پردازند: اینان از الهام الهی برخوردارند و همان استعداد شنیدن ندای ملائکه و دیدن ملکی که معارف معنوی و روحانی را بدیشان القاء می‌کند دارند. و خلاصه کلام واجد شرایط و خصائص یک نفر «ولی خدا» می‌باشند و نکته اساسی همین است - اقیما بحق ممکن است این الهام و این معارف را برای خود محفوظ بدارند (نظیر لوط) و یا آنها را به جمعی محدود و معدود برسانند (چون یونس) در این صورت مقصد «وحی و الهام» آنان (حتی اگر به تبلیغ هم بپردازند)، ایجاد شریعت (قانون الهی) جدیدی نیست: بسیاری از ابناء بنی اسرائیل که بعد از موسی آمدند شریعتی تازه بر جای دین موسی ننهادند. ولی آنگاه که خدا بخواهد شرعی تازه بنیاد گذارد (و به عبارت صحیحتر «دوره‌ای» تازه): در این هنگام یک «نبی» برمی‌انگیزد - که اساسا و بذاته یک «ولی» (دوسم خدا) است - و رسالت را بدو مفوض می‌کند (یعنی ماموریت پیغمبری) و او را می‌فرستد تا کتابی تازه - یعنی «نامه‌ای، نصی» - به جهان آورد. این ولی خدا، در این حال، یک نبی ساده و محض نیست: بلکه نبی مرسل است.

ملاحظه می‌کنید که شیعیان بحث را به کجا رسانیده‌اند. محمد (ص) رحلت می‌کند. او خود اعلام کرده که آخرین پیغمبر است. ولی آخرین پیغمبر مرسل (انبی - و سو) ماموریت الهی، رسالت فقط مرتبه دوم اوست و دوستی خدا، ولایت حق، مرتبه اول و اساسی. اگر مرتبه ولایت از نظر زمانی اول است، می‌توان گفت که در سلسله مراتب صفات و نعوت پیغمبر هم اول است. و نه تنها مزیت تقدم دارد، بلکه امتیاز باطنی و درونی بودن را نیز واجد است. «ولی» به معنی اخص همان «عارف» و «شناسای کامل خدا» است. یکی از مصنفان شیعی سده چهاردهم به نام حیدر آملی چنین تشبیه و قیاس می‌کند: «ماموریت پیغمبری، رسالت، یا مرتبه شارع چون قشر و پوست است و نبوت باطنی و روحی به منزله لب و مغز و ولایت روغنی است نهفته در این مغز (۷).» اگر پیغمبر - نبی مرسل «بزرگ» - شارع باشد، هر نبی (که بذاته ولی است، این دو «مهم» سرانجام بهم می‌پیوندند) هادی روحانی و رهبر معنوی است. بواقع هر پیغمبر بزرگ هادی روحانی و معنوی نیز هست، ولی دواست که بین معنویات عالیه‌ای که روح فعاله و محرک اعمال اوست و «شریعت» و «کتاب» که علاوه بر آن وطیعه آوردنش را دارد، تقسیم می‌کرد. بعد از حضرت محمد (ص)، دیگر شرع نازده‌ای نخواهد آمد ولی علی‌الدوام هادیان معنوی وجود داشته‌اند و خواهند داشت. یتان با شریعت مخالفتی ندارند و این نکته بدیهی است ولی برای «تعمیر و تاول» شریعت از آن انوار روحانی برخوردارند که سایر مفسران «کتاب الله» بطریق اولی «امیران مومنان» و سایر پیشوایان «عرفی» امت لزوما از آن فیض - باب نمی‌باشند.

به عبارت دیگر، ظاهری وجود دارد و باطنی. شریعی وجود دارد و درک باطنی و روحی آن، و این هر دو خود از مواهب الهی هستند. کلمه وجود دارد و روح کلمه. «قرآن را ظاهری است و باطنی، تفسیر لفظ به لفظ دارد و شرح و تفسیر روحانی و باطنی (تاویل)، کلمات روشن (معکمات) دارد و کلماتی با دو معنی (متشابهات) مذعب رسمی (شریعت)، چنانکه ناصر خسرو در قرن نهم می نوشت وجه ظاهری عقیده معنوی و روحی (حقیقت) است و عقیده و اندیشه معنوی و روحی و وجه باطنی مذهب رسمی است. مذهب رسمی مظهر و منظر (مثال) است، عقیده و اندیشه معنوی «مَثُول»، آنچه برایش مظهر آورده اند. اگر تمام «ماده و مصالح» (حروف و کلمات، زیر و بینه) کتاب خدا «وَحی منزل» است (از جانب خدا آورده شده) همه «مفهوم و معنی» آن از حیطة کثیف و بیان بیرون است. آنکه از آن برده برافکنند، همان هادی روحانی و مرشد معنوی، همان امام است. برده را یکسره برنموان افکنند، معنی روحی و باطنی (تاویل) بطور کامل تنها آنگاه از برده بیرون می آید که امام منتظر - امام دوازدهم، همان که «غایب شده» (در سال ۸۷۳ میلادی) در سن پنج سالگی (و تا پایان عمر جهان چنین خواهد بود) - بازآید، ولی هر امام چه مرئی و ظاهر باشد و چه غایب و مخفی، در آشکار شدن مفهوم نهفته شریعت شریک است. (هر بیغمبری بزرگ دوازده امام بزرگ (نمیب، حواری) داشته. براین منوال مشیت نخستین امام حضرت آدم بود و آخرین امامان موسی ذکریا و یحیی بودند.) امام نه فقط کتاب الله را تفسیر و تاویل می کند، بلکه خود «حافظ» آن است، زیرا کتاب خدا، اگر معنی و مفهومش پیوسته از جانب یک «ولی خدا» که قدرت «تاویل و شرح» دارد، مورد امان و غور قرار نگیرد، حتی در خطر جمود و نامفهوم شدن قرار دارد.

شاید بتوان گفت که شیعیان بدین منوال خود را که از حکومت برکنار شده بودند و با ایرانیان از اینکه حاکمیت خود را از کف داده بودند تسلی بخشیده اند ولی این موضوع عمیق تر از این است. عوض و آهنگ آنان پیش از آن خصلت عام و عالمگیر دارد که تنها به حوادث سیاسی منوط باشد، حتی اگر اوضاع و احوال سیاسی در بعضی مراحل بدان مساعدت کرده باشد. هانری کربن اغلب توجه ما را به توازی و تشابه موجود بین روش «عرفانی» ارباب معنویت اسلامی و شیوه و طریقت صاحب دلالن مسیحی می کند (مفالت وی در باب سوادنبرک بالاخص در این زمینه روشنگر حقایق است). تصوف و عرفان مسیحی پس از هیجانان و غلیانات سده های نخستین، بارها رستخیز کرده و تجدید حیات دیده است. در هر عصر و دوره دستگاه کلیسای رسمی ناگزیر برضد نهضت های فکری که مایل به «وجهت به منشاء و مبلأ» بوده یعنی به مفهوم باطنی و ژرف کتاب خدا توجه داشته، به مبارزه برخاسته است. من به خوانندگان خبر نمی دهم که قرن دوازدهم مسیحیت چه اندازه از اینگونه اقدامات سرشار بوده و از وجوه مشابهت طریقت زنادقه قرون وسطی و مثلا تشابه «اخوان الصفا»

— که فرقه‌ای از اسماعیلیه بوده — ذکر نمی‌کنم. مضمون و موضوع **جام جهان‌بین** نیز مانند بسیاری از مواضع دیگر متوجه همین مقصد شده است. حقیقت امر چه بوده است؟ آیا روزگاری به درک آن توفیق خواهیم یافت؟ به هر حال و تقدیر، باید به برخی از عناصری که می‌تواند مبنای مقایسه‌ای ارزشمند قرار بگیرد بنگریم.

* * *

۱- از جمله مقایسه‌ای بین رمانهای **Tristann** و کتابی که به نظر من سرمشق دور دست ولی اصلی آن بوده یعنی مننوی «**ویس و دامین**» (از نیمه سدهٔ نهم). نخستین بخش این بررسی به زودی در جزو سلسلهٔ انتشارات **Agrafe d, or** عرضه خواهد شد.

۲- موسسهٔ انتشارات **Agrafe d, or** در نظر دارد با تفسیر و شرح **مجموعهٔ جام جهان‌بین** این مشکل را لایسر راه بردارد. نخستین مجلدات آن به شرح «مسیحیت» و ادامه دهندگان بلافصل کار آن تخصیص خواهد یافت — سپس نوبت به **Perles-vaus** و **Parsival** و **Estoele** و نظایر آنها خواهد رسید.

۳- این اثر قبل از انتشار دو مجلد نخستین کتاب هانری کربن به نام **(در عالم اسلام ایرانی: وجوه معنوی و فلسفی)** انشاء گردیده، خوانندهٔ آن بی-حوادث برد که مصنف بدون قصد اساسی موضوع جام جهان‌بین را طرح و بحث نکرده (فصل چهارم، مجلد دوم، ذیل عنوان «**فروع جام جهان‌بین و جام مقدس**» که مشتمل بر هفتاد صفحه است. بدین منوال گفتگویی بنیاد می‌یابد و من هم در آن فیضی بزرگ و حظی وافر دارم.

۴- هانری کربن اکثر آثار خود را اخیراً در مجموعهٔ بزرگ مصنفات خود با عنوان **Supra** (شماره ۳) گنجانیده که در مطبعه **Gallimard** (کتابخانه اندیشه‌ها و عقاید) در دست انتشار است و من تا حدود مقدور خواننده را بدان مراجعه خواهم داد.

۵- هانری کربن، کتاب **Hermeneutique spirituelle Comparée** بخش سی و سوم، ۱۹۶۴، ص. ۱۲۴، ۱۳۷.

۶- در عالم اسلام «آئین قشریون» به مفهوم مسیحی آن به حقیقت وجود ندارد.

۷- از هانری کربن، از کتاب «**درباب فلسفهٔ نبوت در اسلام شیعی**» از مجموعه **Eranos-Jahrbuch**، فصل سی و یکم، ۱۹۶۲، ص ۸۷ — ر.ک. **Emislam iranien** جلد اول، ص ۲۵۹. موضوع نبوت و امامت بدانسان که من قصد دارم عرضه کنم تماماً از همین کتاب و سایر مصنفات هانری کربن

گرفته شده است و امیدوارم امانت را رعایت کرده باشم.

۸- حیدر آملی، شاهد آورده شده از هانری کربن، در کتاب «نبرد معنوی
تشیع» از مجموعه فوق‌الذکر، فصل سوم، ۱۹۶۱، ص ۱۱۹. ز.ک. «در عالم
اسلام ایرانی، مجلد اول، ص ۲۵۹.

۹ و ۱۰ - شاهد آورده شده توسط همان مصنف، کتاب... Herméneutique
مذکور در بالا.

جمله‌های تأکیدی در زبان و ادب فارسی

ملقمه - یکی از مباحث تاریک و ناشناخته دستور و بلاغت فارسی و عربی و بعضی دیگر از زبانها (مانند فرانسه و انگلیسی) مبحث تأکید است. این مبحث یکی از مهمترین مباحث زبانست زیرا هم در نحو مورد نیاز است و هم در بلاغت و نقش‌شعر ولی در فارسی و در زبانهای یادشده نارسا و پریده بریده مطرح شده است. اولاً از طرفی تعریف درست و دقیقی برای آن به عمل نیامده است از طرف دیگر در کتابهای دستور و بلاغت و نقد شعر فصل مشخص و مناسبی برای آن نمی‌بینم. ولی در مقابل در بیشتر مباحث نحو و بلاغت از آن سخن به میان آمده است. در نحو عربی که پیراساس ساختمان زبان و اعرابست نه بر پایه معنی فقط برای توجیه و اعراب کلمات گاهی سخن از تأکید به میان می‌آورند و آنرا گاهی مورد بحث قرار می‌دهند. زیرا تأکید موجب می‌شود اعتراب کلمه یا جمله‌ای تابع کلمه‌ای یا جمله‌ای دیگر شود و گرنه در بسیاری از موارد دیگر که کلمه یا کلام موکد است از تأکید و عوامل آن مستقلاً صحبتی نیست. این عوامل عبارتند از ان (حرف مشبه به فعل)، ل (لام تأکید و لام امر)، حروف تنبیه (الا و اما)، حروف ردع، انکار (حاشا و کلا)، قط (هرگز)، البته، قد، قسم، لن و همچنین بعضی از منادی‌ها و اسمهای فعل، استثناء، نون تأکید، اضراب بوسیله لابل استدراك بوسیله لکن، آوردن ضمیر منفصل بعد از ضمیر متصل (مانند ذهب انا)، بعضی از صفتها و حالها و مفعولها که

۱- در عربی به تأکید توکید هم می‌گویند و در انگلیسی آنرا **Emphasis**

می‌نامند.

برای تاکید فعل به کار می‌روند مانند : حال موکده، مفعول مطلق تاکید و بعضی از معلول مطلقهای نوعی که ما آنها را قید تاکید وصفات تاکید می‌گوییم. جارو مجرورهای مانند بالضروره و بحمدالله، اشتغال و غیره.

اما در بلاغت عربی در مبحث معانی درباره کلام موکد و موارد استعمال آن از نظر مطابقتهاش با مقتضای حال سخن می‌گویند بدون آنکه علائم و نشانه‌های نحوی و لفظی تاکید را بیان کنند.

همچنین در آنجا از فرایده تاکید مسندالیه و مسند سخن به میان آمده است (۱). ولی به بعضی دیگر از مباحث بلاغت که از مقوله تاکیدند توجهی نشده است از آن جمله است مبحث قصر و تخصیص و ایجاز و استفهام انکاری و تعجب و فصل تاکید و تنسیق صفات و اغراق و بعضی از تشبیهات (۲) و غلو و مبالغه و اضراب و استدراك و ایغال تدییل و تکمیل و ذکر خاصی بعد از عام و حصر الکلی فی الجزء.

در زبان‌شناسی جدید آنچه گاهی موجب تاکید می‌شود مبحث حشو (۳) است که یکی از مباحث مهم زبانست و آن آوردن دو عامل همساز است در زبان برای رساندن يك مقصود واحد بطوری که حذف یکی از آنها خللی به معنی وارد نمی‌سازد به عبارت دیگر یکی از آنها چندان مورد نیاز نیست مانند من رفتم که «من» و «ام» هر دو با هم بر اول شخص مفرد دلالت می‌کنند و در عبارت یاد شده می‌توان از «من» چشم پوشید زیرا رفتم خود برهن نیز دلالت می‌کند و نهایت آنکه من رفتم دارای تاکید بیشتریست. در نحو عربی نیز «انا» را در «ذهب انا» تاکید برای ضمیر «ت» می‌گیرند.

البته در کتابهای دستور و نحو و بلاغت جای جای و بطور پراکنده از تاکید سخن به میان آمده است اما هیچکدام دقیق و صریح و طبقه‌بندی شده نیست از این رو ما بر آن شدیم که این مبحث را بطور گسترده‌تری در فارسی و عربی مورد بررسی قرار دهیم:

تعریف - تاکید آنست که سخنی را (اعم از کلمه یا جمله یا گروه) با وسایل دستوری یا معنایی به منظورهای بلاغی مورد توجه قرار دهیم و به آن شدت یا کمال یا روشنی بخشیم.

تاکید گاهی برای کلمه است و گاهی برای کلام و جمله و گاهی نیز برای گروهست.

تاکید گاهی عامست و کلیت دارد یعنی طریق تاکید شامل همه یا بیشتر اقسام کلمه و جمله و گروه می‌شود مانند تاکید بوسیله تکرار یا تاکید بوسیله آوردن مترادف یا خاص است یعنی فقط به جمله یا یکی از اقسام کلمه اختصاص دارد یعنی

۱- به مطول و هنجار گفتار باب معانی رجوع کنید.

۲- به کتاب نقد شعر فارسی ص ۵۵ مبحث تشبیهات تاکید رجوع کنید.

مثلا فقط ویژه اسم یا فعل یا قید یا جمله است.

موارد عام تاکید کلمه که گاهی برای جمله نیز صادقست عبارتند از. ۱- تکرار. ۲- آوردن مترادف. ۳- قصر. ۴- وصف. ۵- عطف. ۶- اغراق و مبالغه. ۷- تعجب.

ما موارد عام تاکید را در این مقاله به اجمال یادآوری می‌کنیم و بحث مبسوط درباره آنها را به فرصتی دیگر وامی‌گذاریم اینک مجملی درباره وسایل عام تاکید: ۱- **تکرار** = این شیوه یکی از کلی‌ترین و مهمترین طرق تاکید است و در نحو عربی آن را تاکید لفظی می‌گویند مانند :

دل و دینم دلو دینم ربوده است برودوشمش برودوشمش برودوش (۱) (حافظ)
اینک مثال برای تکرار جمله:

کی باشد و کی باشد و کی باشد و کی می‌باشد و می‌باشد و می‌باشد و می
من باشم و من باشم و من باشم و من وی باشد و وی باشد و وی باشد و وی (مولوی)
اگر روزی دهی و در جان ستانی تودانی هرچه خواهی کن تو دانی (نظامی)

۲- **آوردن مترادف** = این نوع تاکید را هم در نحو عربی از اقسام تاکیدهای لفظی می‌دانند و آنرا در حکم تکرار می‌شمرند. در فارسی هم می‌توان چنین تعبیری را پذیرفت نهایت آنکه در زبان ما تاکید بوسیله آوردن مترادف متداولتر است از تاکید بوسیله تکرار.

در مورد کلمه آوردن کلمات مترادف به منظور تاکید امری رایجست اما آوردن جمله‌ای که عینا مترادف جمله دیگر باشد کاملاً ممکن نیست و فقط این کار بطور نسبی امکان دارد بنابراین بهتر است برای جمله این نوع تاکید را نایید بنامیم. مانند:

پس بد مطلق نباشد در جهان بد بنسبت باشد اینرا هم بدان (مولوی)
ای نسیم سحر آرامگاه یار کجاست منزل آن‌مه عاشق کش عیار کجاست (حافظ)
۳- **قصر یا ویژه‌گویی** = یعنی تخصیص یا انحصار حکمی به امری - قصر هم برای کلمه ممکنست و هم برای جمله و ما اینجا فقط به بحث درباره قصر جمله می‌پردازیم: جمله قصر شده یا مقصور آنست که بعد از جمله کلی منفی یا مثبت می‌آید و بوسیله پیوندهائی از قبیل مگر، مگر اینکه، الا، الاکه، جز اینکه به‌غیر از آنکه از اصل حکم‌مستثنی می‌شود از این جمله‌ها آنهایی که بعد از جمله منفی و جمله استفهامی انکاری می‌آیند تاکیدشان بیشتر است. مثال برای جمله‌ها موأکدی که بعد از جمله منفی می‌آیند و مناظره مکن الا که دانی که خصم ضعیفست (منتخب قاموسنامه به کوشش

سعید نفیسی ص ۱۶۷) یعنی فقط وقتی که خصم ضعیفست مناظره کن.
منادی فرمود که هیچکس مباد که چیزی از هیچکس بستاند الا بزر بخرد

۱- این بحث چون جنبه بلاغی و شعری هم دارد ما بسیاری از مثالهای خود را از اشعار برگزیدیم.

متادی فرموده هیچکس مبادله چیزی از هیچکس بستاند الا یزید بخرد
(سیاستنامه ص ۱۴۱ تصحیح عباس اقبال
یعنی فقط از راه خرید باید چیزی را گرفت.

پای طلب از روش فرو ماند می بینم و حيله نیست الاک
بنشینم و صبر پیش گیرم دنباله کار خویش گیرم
اگر جمله هائی که با پیوندهای استثناء همراهند چته اغراقی نیز داشته
باشند یا به امری محال تعلیق شوند تاکیدشان بیشتر است مانند:
من مهره مهر تو نریزم الا که بریزد استخوانم
من از حکایت عشق تو بس کنم هیبت مگر اجل که پندد زبان گفتارم (سعدی)
مثال برای جمله ای که بعد از جمله مثبت می آید:

این دو بدان اثر خوبست جمله عالم می دوند الا دویدن هر یکی مناسب حال
او باشد (فیه مافیه به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر ص ۲۲۲).

۴- وصف - بعضی از کلمات پرشدت و کثرت و فراوانی و تاکید دلالت
می نمایند و کلمه یا جمله یا گروه را مقید می سازند و آنها را موکد می نمایند
اینها اگر فعل و صفت و قید و جمله را مقید کنند قیدند و اگر موجب
نمید سایر کلمات شوند صفتند. از این قبیلند: بسیار، سخت، زیاد، خیلی، چه،
چقدر، اینهمه، بی نهایت، همه و دهها مانند آن برای کلمات یعنی برای صفات و
قیود و اسامی و افعال و البته، حتما، بیشک و پرگس برای جمله که در جای
دیگری به شرح آنها خواهیم پرداخت.

۵- عطف - عطف کلمات متناسب ر پی آوری آنها گاهی موجب تاکید میشود
مانند:

ابرو بادومه و خورشید و فلک در کارند تا توانی بگف آری و به غفلت نخوری (سعدی)
یا وفا یا خبر وصل تو یا مرگ رقیب بود آیا که فلک زین دوسه کاری بکند (حافظ)
عطف با بعضی از گروههای گسسته پیوندی از قبیل: نه... نه، هم... هم،
چه... چه، نه تنها... بلکه بیشتر موجب تاکید است. این نوع تاکید هم برای
جمله است هم برای کلمه. اینک مثال برای تاکید جمله بوسیله گروههای نه...
نه و نی... نی، هم... هم، ...

نه و ازش میتوانم گفت باکس نه کس را میتوانم دید باوی (حافظ ص ۲۹۹)
نی قصه آن شمع چگل بتوان گفت نی حال دل سوخته دل بتوان گفت (حافظ ص ۳۷۸)
هم گلستان خیال ز تو پر نقش و نگار هم مشام دلم از زلف سمنسای تو خوش
(قزوینی ص ۱۹۴)

هواخواه توام جانا و میدانم که میدانی که هم نادیده میبینی و هم ننوشت میخوانی
(حافظ ص ۳۳۶)

گاهی «هم» اول در این موارد حذف می شود
این که می گویند آن خوشتر ز حسن یارما این دارد و آن نیز هم (حافظ ص ۲۵۰)

۱- مشخصات کتابها همانست که بار اول ذکر می شود.

این که می‌نویند آن خوشتر ز حسن یارما این دارد و آن نیز هم (حافظ ص ۲۵۰)
 مثال برای تنها نه... بلکه
 تنها نه راز دل من پرده برافتاد تا بود فلک شیوه اویردمدری بود (حافظ)
 مثال برای این گونه گروهها وقتی که کلمه را تاکید می‌کنند:
 نه... نه.

نه حسن را دیدم نه حسین را.
 نه وصل بماند و نه حاصل آنجا که خیال حیسرت آمد (حافظ ص ۱۱۷)
 عجب ازوفای جانان که عنایتی نغمود نه به نامه پیامی نه به خامه سلامی
 (حافظ ص ۳۲۹)
 از آن افیون که ساقی درمی‌افکند حریفان را نه سرمانند و نه دستار (حافظ ص ۱۶۶)
 هم... هم.

هم حسن را دوست دارد هم حسین را:
 گفتم صنم پرست شو با صمد نشین گفتا به کوی عشق هم این وهم آن کنند
 (حافظ ص ۱۳۴)
 گفته ای لعل لبم هم درد بخشد هم دوا گاه پیش درد و گاه پیش مداوا مسیرمت
 (حافظ)
 ۶- حلف پیونده یا فصل - همپایگی و عطف کلمات و جمله‌ها را بدون پیوندها
 و حروف عطف فصل گوئیم. گاهی عطف به صورت فصل تاکید بیشتری دارد:
 مثال برای فصل واژه‌ها:

ز شود و عربده شاهدان شیرین کار شکر شکسته سمن ریخته رباب زده
 (حافظ ص ۲۹۲)
 باز پرسید ز کیسوی شکن در شکنش کاین دل غمزده سرگشته گرفتار کجاست
 (حافظ)

مثال برای فصل جمله‌ها:
 چه نسبت است به رندی صلاح و تقوارا سماع و عطف کجا شمع آفتاب کجا
 (حافظ)
 ز روی دوست دل دشمنان چه دریا بد چراغ مرد کجا شمع آفتاب کجا
 (حافظ)

۷- اغراق و مبالغه و غلو - اغراق و مبالغه و غلو خود نوعی تاکید است
 بطوری که تشخیص اغراق و تاکید از هم گاهی دشوار است بنابراین جمله‌ها و
 کلماتی که بر این امور دلالت کنند موکد نیز هستند:
 ز کفر زلف تو هر حلقه‌ای و آشوبی ز سحر چشم تو هر گوشه‌ای و بیماری
 (حافظ ص ۳۰۹)

تشبیه اغراقی - اغراق گاهی بوسیله تشبیه صورت می‌گیرد و یکی از اغراض
 تشبیه خود تاکید و اغراق است مانند: سیل اشک و کوه صبر و غیره.
 دیشب به سیل اشک ره خواب می‌زدم نقشی به یاد روی تو بر آب می‌زدم
 (حافظ)

۸- تعجب- تعجب نیز بخصوص وقتی که بر کثرت و عظمت و مبالغه دلالت کند از وسایل تاکید است. بنابراین واژه‌ها و جمله‌های تعجبی نیز جنبه تاکید دارند.

شب عاشقان بیدل چه شب دراز باشد تو بیا کز اول شب در صبح باز باشد
(سعدی)

منم که بی تو نفس می کشم زهی خجلت مگر تو عفو کنی ورنه چیست عذرگناه
(حافظ ص ۲۸۸)

چه مبارك سحری بود و چه فرخنده شبی آن شب قدر که آن تازه براتم دادند
(حافظ ص ۱۲۴)

۹- تضاد - گاهی آوردن کلمات متضاد در جمله موجب اغراق و تاکید می شود مانند:

مکسی را که تو پرواز دهی شاهینست.

گریه حافظ چه سنجد پیش استغنائی عشق کاندرین دریا نماید هفت دریاشبنمی
(حافظ)

اگر چه مستی عشقم خراب کرد ولی اساس هستی من زان خراب آباد است
(حافظ ص ۲۶)

موارد خاص تاکید جمله

جمله را علاوه بر موارد عامی که دیدیم به این طرق خاص نیز تاکید می کنند:

۱- با قیود خاص - قیودی هستند که مضمون تمام جمله را تاکید می کنند اگرچه تاکید باقید از مقوله وصفست که عامست و اختصاصی به جمله ندارد اما قیودی که جمله را تاکید می کنند غالباً خاص جمله اند و کلمات را مقید نمی کنند از همین رو ما از آنها هم در مبحث وصف نام بردیم و هم در اینجا. بعضی از این قیود هم جمله های مثبت و هم جمله های منفی را تاکید می کنند اما بعضی دیگر فقط جمله های منفی را موکد می سازند. آنهایی که هم جمله های مثبت و هم جمله ها را تاکید می کنند عبارتند از

لا بد، لامحاله، از بیخ، چه بخواهی چه نخواهی، خواه و ناخواه، بدوستی، مطلقاً، بی گف و گو، در حقیقت، بی شك، بدون شك. و بدون تردید، درست، عیناً، واقعاً، برآستی، به حقیقت، بسر حال، در هر حال، ناچار، ناگزیر، بیگمان، به یقین، همانا، یقین، حتماً، مسلماً، قطعاً، لزوماً، به چشم در گذشته و حال و راست، درست گویی، راست گوئی بی مگر، بی شبهت، در عموم احوال، همانا، تحقیق، هر آئینه. بضرورت، سمع و طاعت، لاشك، لاجرم، بالضروره، لامحال، سمعاً و طاعة، ازین، ناچار و چار، بدوستی که، بی لاولی، مطلق، بكل الوجوه، بیچاره تو گفتی، تو گوئی، گوئیا، پنداری.

اینك مثال برای بعضی از این قیود از گذشته و حال:

او البته به کویر نمی رود. او البته به اینجا می آید. او واقعا شما را دوست

دارد. او درست به پدرش برده است.

مثال از قدیم:

درست و درست گویی و درستی.

بیابان چو دریای خسون شد درست تو گفتی زروی زمیسن لاله رست

(شاهنامه ص ۱۹۰ ج ۱ چاپ بروخیم)

درست گوئی شیر آهنین چرمند همی جهانند از پنجه آهنین چنگال

(عسجدی به نقل از لغت فرس ص ۱۲۱ چاپ دیرسیاقی)

بدو گفت مهر اراج کانددر جهان نسداند درستی کسی این نهان

(گرشاسبنامه ص ۱۵۸ تصحیح یغمایی)

راست و راست گوئی:

هاهی که قلش به سرو می ماند راست آئینه بدست و روی خود می آراست

(حافظ ص ۳۷۶)

بکنی طاعت و آنکه که کنی سست و ضعیف راست گویی که همی سخره و

نکنی طاعت و آنکه که کنی سست و ضعیف راست گوئی که همی سخره و شاکار کنی

(کسایی)

زیراموی اوراست بزرگشیده مانستی (تاریخ سیستان)

درست و راست:

دو چشم آهر و دونرگس شکفته بیار درست و راست بدان چشمگان تو ماند

(دقیقی)

هر آئینه :

هر آئینه نه سنگینی نه روئین درانده چون توانی بود چندین

(ویس و رامین ص ۱۴۲ و ص ۴۷ تصحیح مینوی)

بضرورت:

اگر کسی از آن اعلام دهد بضرورت او را برآن تصدیق باید داشت (منتخب

کلیله ص ۵ به کوشش عبدالعظیم قریب).

بازرگان بضرورت از عهده مقرر بیرون آمد و متحیر بماند (منتخب کلیله

ص ۴۴ س ۱۳ و ۱۴).

بچشم و بسمع و طاعت:

گفتم کیم دهان و لبث کلامران کنند گفتا بچشم هرچه تو گوئی چنان کنند

(حافظ ص ۱۳۴ س ۹)

و جوابها آن بود که فرمان عالی را به سمع و طاعت پیش رفت و بنده براین

جمله بود (بیهقی ص ۶۱۰ س ۱۹).

قسم - گروههای قیدی و عباراتی که بر قسم دلالت کنند جمله را نیز

تاکید می نمایند:

بگویش که گفت او بخورشید شاه
زمن بد سخن نشنود گوش تو
بزنار زردشت و تخت و کلاه
نجویم جدائی ز آغوش تو (فردوسی)
(فردوسی)

بخدا که گر بمیرم ز تو دست برنگیرم
مده ای حکیم پندم که دوا نمی‌پذیرم
(سعدی)

نه لایق کلماتست بالله این اقلیم که تختگاه سلیمان بدست و حضرت راز
(کلیات سعدی ص ۷۰۸ چاپ معرفت)
به حال خواجه و حق قدیم و عهد درست که مونس دم صبحم دعای دولت‌تست
(حافظ)

نباشد خوشتر از شعرتو حافظ بفرآنی که تو در سینه داری (حافظ)
بسیاری از قیحا و گروههای قیدی تاکید مآخوذ از عربی هستند عبارتند از:
البتة، بالضروره، لاجرم، لاشك، لامحال، لامحاله، سماعاً و طاعة، بعینه، بكل
الوجوه:

زاهد در ماند و حیلها کرد و سله بر بالاویخت البته مفید نبود (منتخب کلیله ص ۱۴۶)
و کار من بتدریج بدرجی رسید که بالضروره قانع شدم و بتقدیر آسمانی
رضا دادم (منتخب کلیله ص ۱۵۴).

اکرم بسته‌ام لاجرم جنگجوی از ایران بکین اندر آورده روی (فردوسی)
اگر شکست بر ما افتادی لابد خداوند گفتی که شما را فرموده بود که جنگ
کنید (سیاستنامه ص ۱۳۲).

لاشك مرا پیش او باید رفتن (اسکندرنامه).

تاکی از این گنده‌پیر شیر توان خورد سرد بود لامحال هرجه بود سرد
(منوچهری)

چون گل بر دیوار زنی اگر درنگبرد نقش آن لامحاله بماند (مرزبان‌نامه).
خدای تعالی ما را فرموده است که بر مکه روید و آن جایگاه که بیت‌المعمور
بود یکی خانه بنا کنید اسمعیل گفت که سماعاً و طاعة (تفسیر طبری ص ۱۰۴ و
۱۰۵ ج ۱ تصحیح یقمانی).

عروس غنچه برفت از حرم به طالع سعد بعینه دل و دین می‌برد بوجه حسین
(حافظ)

و از خلافت عباسیان بكل الوجوه بیزار شدم (ناصر خسرو).
گاهی اینگونه قیود با «که» همراهند و تاکید بیشتری دارند مانند البته که،
بدرستی که و همانا که.

بفوستی که او ضایع نمی‌گرداند اجر نیکوکاران را (بیهقی ص ۳۰۸ س ۱۹).
برنشستم و براندم و البته که ندانستم که کجا می‌روم (بیهقی ص ۱۷۲).
همانا که باشد بهروز شمار فریدون و ضحاک را کازار (شاهنامه ج ۱ ص ۱۷۳)
خواهم از زلف بتان نافه گشائی کردن فکر دور است همانا که خطا می‌بینم
(حافظ)

از این قیود آنهایی که از «بی» و اسم بوجود آمده‌اند اگر با «ی» نکره بیایند کید بیشتری دارند زیرا «یاء» نکره در این موارد بر نفی جنس دلالت می‌کند. از جمله است بی‌شکی یعنی به هیچ شک و بی‌تردیدی یعنی بی‌هیچ ترددی. پس نمازش بیشکی باطل شود گریه او نیز بی‌حاصل شود

(مثنوی دفتر پنجم ص ۳۰۰ چاپ خاور)
و بی‌ترددی بیاید دانست که اگر کسی امام اعظم را خلافی اندیشد خلل آن اطراف و نواحی مملکت او بازگردد «منتخب کلیله ص ۴».

بعضی از اینگونه قیود با جمله منفی تاکید بیشتری دارند و با جمله مثبت کیدشان کمتر است از این قبیلند مطلقاً، مطلق، اصلاً و زبن.

«راز تو با کس نکویم زبن ز تو بشنوم هر چه گوئی سخن» (شاهنامه ج ۱ ص ۱۹)
مجوئید گفت از بن آئین جنگ بخوشی بکوشید کاید به چنگ

(گرشاسبنامه ص ۲۳۰)

مبادرویش و توانگر به کم‌وبیش بد است کاربرد مصلحت آنست که مطلق نکنیم «حافظ قزوینی ص ۲۶۱»

بعضی از این قیود با به‌ناکید می‌شوند و در این صورت جمله را موکدتر کنند از این قبیلند: بناچار و ناگزیر و یقین که می‌شوند بناچار و یقین بناگزیر: «اگر حریر است و گر پر نیان بناچار حشوش بود در میان» (بوستان ص ۱۵۱ س ۸ چاپ معرفت)

گیهان مسرترا خواهد به‌ناچار از امراکش تو بردی دل به آزار «ویس و رامین ص ۱۱۵»

یافت جهان گر بناگزیر حکیم بجویش بدل و جان از او خدر دارد (ناصر خسرو)

و چون بیقین ندانست که عیبی را در کسی باید غیبت نکند (کیمیای سعادت) گروههای قیدی که برای تاکید جمله‌های منفی بکار می‌روند عبارتند از: هرگز، هیچ، نه، خیر، نه، در هیچ حال، در هیچ جای، در هیچ حال، بهیچ ب، بهیچ‌نوع، بهیچ‌وجه، یک‌ذره، یک‌جور، بهیچ حال برای گذشته و حال و ج، لا، برگس، برگست، از هیچ‌جوری، از هیچ‌گونه، از هیچ‌نوعی. بنیز، بهیچ ویل، بهیچ تکلف، بهیچ روی، بهیچ باب، بهیچ‌گونه، حاشا، حاشاک، حاشاکه. یک موی برای گذشته. مثال: او بهیچ‌وجه کار نمی‌کند، او هیچ کار نمی‌کند.

«افسون همان سنگ بر جای خویش بیست و نفلطید یک ذره بیش» (شاهنامه ص ۱۵۱ ج ۱)

گرفت در تو گریه حافظ به هیچ‌جور حیران آن‌دلم که کم از سنگ‌خاره نیست (حافظ)

نمانه نهادند بر اسپر یس سیاوش نکرد ایچ با کس مکیس (شاهنامه ص ۶۲ به نقل از لغت فرس)

چنگ خمیده قامت میخواندت به عشرت بشنو که بند پیران هیچت زیان ندارد
(حافظ ص ۸۶)

من نه آنم که زجوز تو بنالم حاشا بنده معتقد و جاگر دولت خواهم
(حافظ ص ۲۴۸ س ۸)

گرفتند سرتاسر ایرانیان نیامد به یک هوی کس را زیان
(گرشاسبنامه ص ۳۵۲)

چون نیست نقش دوران دوهیچ حال ثابت حافظ مکن شکایت تا می خوریم حالی
(حافظ ص ۳۲۴ س ۱۱)

هیچ و ایچ و بعضی از این کلمات گاهی صفتند و اگر با جمله منفی بیایند
آنها تاکید می کنند بخصوص اگر موصوف با «ی» نکره همراه باشد مانند هیچ
کاری نکرد:

بر ایزد این گفت نتوان بنیز که بد پادشاه و بندش ایچ چیز
(گرشاسبنامه ص ۱۴۰)

به جز بازو ندیدند ایچ یاور به جز خنجر ندیدند ایچ داور
(ویس و رامین ص ۶۱)

- قیود تاکید معادل جمله - قیودی که جمله را تاکید می کنند گاهی جانشین
آن می گردند و در حکم جمله مواکد بشمار می روند بخصوص وقتی که تکرار شوند.
از این قبیلند: البته، نه نه، هرگز، آری، برگس، برگست، آری آری. مثال:

تو به شیراز می روی؟ هرگز میوه دوست داری؟ البته
تو در اینجا می مانی؟ نه نه. او برادرش را دوست دارد؟ بیشک
هوشنگ به بازار میرود؟ حتما:

بهمت چون فلک عالی به صورت همچو مه رخشا
فلک چون او بود برگست مه چون او بود حاشا
(قطران)

گرچه نامرد میست مهر و وفاش نشود هیچ از این دلم برگس
(رودکی)

آن عرب گفتا معاذالله لا من عنب خواهم نه انگور ای دغا
(مولوی)

اگر اینگونه واژه ها با جمله بیایند دیگر قید معادل جمله نیستند بلکه قید
تاکید جمله اند مانند: گفت نه نمی روم گفتم آری می روم.
دلنشان شد سختم تا تو قبولش کردی آری آری سخن عشق نشانی دارد
(حافظ)

گفت جفتش الفراق ای خوش خصال گفت نه نه الوصالست الوصال
(دفتر سوم مثنوی ص ۵۵۶)

این جمله های ناقص نیز جمله دیگر را تاکید می کنند و در حکم قید تاکید

اند:

هنوز هم که هنوز است، ممکن نیست، محالست، حیف است، دریغست:
هنوز هم که هنوز است نیامده است، هنوز هم که هنوز است از تو لبریزم،
نیست که برگردد.

سر بمر دوست به دوست حیف باشد به ترجمان گفتن
(سعدی ص ۵۴۹)
ست گر تیغ بر سر خسورم که دندان به پای سگ اندر بزم
(سعدی)

«که» نیز گاهی در حکم قید تاکید جمله است و در این موارد به کار میرود:
۱- با قیده‌های تاکید جمله به کار می‌رود مانند: آره که دوست دارم، البته
می‌آید، نه که نمی‌رود. این موارد استعمال بیشتر در زبان گفتار است.
۲- بین دو جمله مکرر قرار می‌گیرند مانند رفتم که رفتم. رفت که رفت.
۳- بین دو جمله غیر مکرر قرار می‌گیرد: ده‌برو که رفتی، این مورد استعمال
بیشتر در زبان گفتار است.
۴- با جمله پایه می‌آید:

ن دهر نخفتست مشو ایمن از او اگر امروز نبردست که فردا ببرد
(حافظ ص ۸۷)

هم و نیز و همچنین و همچنان و مانند آنها نیز جمله را تاکید می‌کنند.
گفت ما هم چنین با دو اسب بستازیم تا خان آذرگشسب
(شاهنامه ص ۱۳۸۵)

۲- استفهام انکاری - استفهام انکاری استفهامیست که بر نفی دلالت میکند
ن تفاوت که تاکیدش از نفی عادی بیشتر است بنابراین در حکم جمله منفی
است مانند:

ن دوست دل دشمنان چه دریابد چراغ مرده کجا شمع آفتاب کجا
(حافظ)

یعنی چراغ مرده هرگز مانند شمع آفتاب نیست.
دارد در همه لشکر کمائی که چون ابروی زیبای تو بشاشد
(سعدی ص ۴۳۰)

استفهامات انکارینی که بر استبعاد و تعجب دلالت می‌کنند تاکید بیشتری
دارند اینگونه جمله‌های استفهامی فعل هم ندارند:
هوشنگ و قمار بازی؟ نه هرگز.

و هم صحبتی اهل ریا دوزم باد از کرانان جهان زطل‌گران ما را بس
(حافظ)

و انکار شراب این‌چه حکایت باشد لاجرم این‌قدم عقل و کفایت باشد
(حافظ)

چنانکه دیده می‌شود ممکنست بعد از جمله پرسشی و تعجبی جمله‌ها و

شبه جمله‌های «دورم باد» و «هیسات» و «این چه حکایت باشد» و «هرگز» بیاید و تاکید را بیشتر کند.

•

اینگونه جمله‌ها با «او» استبعاد می‌آیند.

۳- **استفهام احساسی** - اصولاً استفهام هنگامی که یرشدت احساس و هیجان دلالت کند سخنی موکد است از این‌رو استفهامی که بر استهزاء، توبیخ و تهدید دلالت نماید با تاکید نیز توأمست مثال برای استفهام توبیخی:

چنان سعی کن کز تو ماند چوشیر
چه باشی چو زوبه به وامانده شیر
(بوستان ص ۸۷ تصحیح علی‌یف)

۴- **جمله‌های احساسی دیگر و اصوات** - جمله‌ها و شبه جمله‌های احساسی و همچنین اصوات که در حکم اینگونه جمله‌ها و شبه جمله‌ها هستند و بر روی هم بر نداء، تعجب، دعا، تمنی، تحسین، حسرت، قنم و غیره دلالت مینمایند خود به خود بر مبالغه و تاکید نیز دلالت دارند زیرا احساسات و عواطف یعنی اموری از قبیل دعا، شادی، تعجب، حسرت، تحسین، آرزو و غیره خود بخود شدت و تاکید نیز دارند. در بسیاری از موارد اینگونه جمله‌ها و اصوات با وسایل دیگری دوباره تاکید می‌شوند و شدتشان دوچندان می‌شود.

این جمله‌ها و شبه جمله‌ها و صوت‌ها یا به تنهایی به کار می‌روند مانند بعضی از جمله‌های تعجبی و دعائی و تمنائی و برخی از اصوات. اینک مثال برای هر یک از اینها:

مثال برای جمله‌های تعجبی - این جمله‌ها گاهی با چه و چقدر و چگون همراهند مانند: این باغ چه زیباست! چه طعمی! چه عطری! عجب آدمی!

طریق عشق طریقی عجب خطرناکست
نمودبالله اگر روبه مقصدی نبری
(حافظ ص ۳۱۶)

شب عاشقان بیدل چه شب دراز باشد
تو بیا کز اول شب در صبح باز باشد
(سعدی)

چو افراسیابش به هامون بدید
شگفتید زان کودک نارسید
(فردوسی)

مثال برای دعا:

ساقیا آمدن عید مبارک باد
آن مواعید که کردی مرود از یاد
(حافظ)

مثال برای تمنی:

بود آیا کسه در میکده را بگشایند
گیره از کار فرو بسنه ما بگشایند
(حافظ)

کلاشکی قیمت انفاس بدانندی خلق
تا دمی چند که مانده است غنیمت شمرند
(سعدی)

اگر در دم یکی بودی چه بودی
اگر غم اندکی بودی چه بودی
(بابا طاهر)

مثال برای اصوات دیگر:

الا ای ترك آتش روی ساقی به آب باده عقل از من فرو شوی (سعدی)

مثال برای اصوات دیگر:

همی گفت هر کس که اینت نهاد هم ایسدر بباشم با سرگ شاد

(شاهنامه ص ۱۳۷۶)

زهی خجسته زمانی که یار باز آید به کام غمزدگان غمگسار باز آید

(حافظ)

فریش آن روی دیسبا رنگ چینی که رشك آرد براو کلبرك تربو

مثال برای شبه اصوات:

نگر تسا نیازی به بیداد دست نگردانی ایران آباد پست

(شاهنامه ص ۱۴۸۱۵)

که «نگر» با آنکه فعلست شبه صوتست زیرا مترادفست با «هان».

جمله‌های استفهامی وقتی بر انکار و تکذیب و توبیخ و تهدید دلالت کنند

نیز از این دسته‌اند و ما پیش از این درباره آنها بحث کردیم.

دیگر اینکه این اصوات و جمله‌های احساسی خود مستقل نیستند بلکه به

جمله دیگر تاکید و شدت می‌بخشند مانند: حاشا که و دورم باد در این ابیات

حافظ:

حاشا که من به موسم گل ترك می‌کنم من لاف عقل می‌زنم این کار کسی کنم

من و همصحبتی اهل ریا دورم باد از گرانان جهان رطل کران ما را بس

اینگونه جمله‌ها و شبه جمله‌ها و اصوات در شعر گاهی بیش از جمله و گاهی

بعد از آن و گاهی در وسط جمله می‌آیند:

مثال برای وقتی که بیش از جمله می‌آیند:

افسوس که افسانه‌سرایان همه خفتند اندوه که اندوهگساران همه رفتند

(بهار)

المنة لله که در میکسده باز است زآن رو که مرا بر در او روی نیاز است

(حافظ)

مثال برای وقتی که بعد از جمله قرار می‌گیرند:

من رند و عاشق در موسم گل آنگاه توبه استغفرالله (حافظ)

من و انکار شراب این چه حکایت باشد لاجرم اینقدرم عقل و اکانت باشد

(حافظ)

باده با محتسب شهر نوشی زنهار بخورد باده‌ات و سنگ به جام اندازد

(حافظ)

مثال برای هنگامی که اینها در وسط جمله می‌آیند:

حافظ از جور تو حاشا که بگرداند روی من از آن روز که دربند نوام آزادم

(حافظ)

که حاشا که در وسط جمله قرار گرفته است و در اصل بوده است «حاشا که حافظ از جور تو روی بگرداند.» *

آب حیوانش زمانقار بلاغت می‌چکد زاغ کلک من بنام ایزد چه عالی مشربست
(حافظ ص ۲۳)

بوسه خواهم داد و یحک بند پندآموز را لاجرم زین‌بند چنبروار بالای شدمن
(خاقانی ص ۳۲۱ تصحیح دکتر سجادی)

جمله‌ها و شبه جمله‌های احساسی و اصوات که یا خود موکندند یا جمله دیگری را تاکید می‌کنند برای امور دلالت می‌نمایند: نداء، شادی، تحسین و تصدیق، آرزو، افسوس، تعجب، سرزنش، نفرین، اهانت، تخدیر و آگاهی، فرمان و امر، مخالفت، انکار و ترحم. برای اطلاع بیشتر به و برای دیدن سیاهه اینگونه اصوات و شبه جمله‌ها به دستور امروز تالیف نگارنده صفحه ۲۵۴ رجوع کنید.

۵- **جمله‌های امری و نهی** - امر و نهی گاهی بر تمنا و تحیر و نسلیت و نصیحت و تهدید و یا بر احساسات دیگر دلالت می‌کنند در این صورت به جمله جنبه تاکید می‌دهند بخصوص اگر با ادات و وسایل تاکید دیگر نیز همراه باشند. مثال:

ببند بکنس ای آسمان دریچه صبح برآفتاب که امشب خوشست با قمرم
(سعدی)

مکن ای پسر بشنو از من درست که گشتاسب خود دشمن جان تست
(منسوب به فردوسی)
بای ناخوانده رسید و نفرمویه کران وارشیده کنان راه نفر بگشائید
(خاقانی)

۶- **بعضی از جمله‌هایی که از جمله دیگر مستثنی شده‌اند** - عامل استثناء در این موارد غالباً اما، لکن، ولی و است و جمله مستثنی منه بر تعمیم و کلیت دلالت می‌کند و غالباً با واژه‌هایی از قبیل هر، همه، هرچه، هر که و غیره می‌آید:
دلم جز مهر مهرویان طریقی بر نمی‌گیرد زهر در می‌دهم پندش ولیکن در نمی‌گیرد
(حافظ ص ۱۰۱)

مباش در پی آزار و هرچه خواهی کن که در طریقت ما غیر از این گناهی نیست
(حافظ)

هرچه می‌خواهی بکن اما فراموش مکن (نیاز کرمانی).

گاهی مستثنی برتر از مستثنی منه است و تاکید بیشتری دارد:

گرچه شیرین دهان پادشاهانند ولی او سلیمان زمانست که خاتم باو است
(حافظ ص ۴۰)

که شیرین دهان پادشاهند اما معشوق حافظ سلیمان زمانست که از پادشاهان برتر است.

۷- **جمله‌های پیرو** - جمله‌های پیرو از وسایل عام تاکید و توضیحند بخصوص اگر برمبالغه و مقدار زیاد و کثرت و عظمت دلالت کنند. این جمله‌ها نقش اسم، صفت، قید و مسند را بازی می‌کنند و وقتی که قید باشند صفت یا فعل و یا جمله یا قید دیگر را مقید می‌کنند و در این موارد گاهی جنبه تاکیدی و توضیحی دارند. اینگونه جمله‌ها اگر بر مقدار دلالت کنند تاکید بیشتری دارند: مثال برای جمله‌های پیرو قیدی مقداری که فعل و جمله را تاکید می‌کند:

تا توانی دلی بدست آور . دل شکستن هنر نمی‌باشد (سعدی)
که جمله پیرو «توانی» که بر مقدار زیاد دلالت می‌کند جمله «دلی بدست آور» را مقید و تاکید کرده است و مصرع دوم که جمله علتی است نیز نوعی دیگر جمله پیرو تاکیدی برای جمله «دلی بدست آور» است.

گرچه وصالش نه به کوشش دهند هر قدر ای دل که توانی بکوش (حافظ ص ۱۹۲)

که «هر قدر که توانی» قید جمله «ای دل بکوش» است و آنرا تاکید کرده است. جمله‌های پیروی که «باچنان... که و بطوری... که و آنقدر... که می‌آیند و فعل یا جمله را مقید می‌کنند می‌توانند از این دسته بشمار آیند مانند: آنقدر او را زد که از جایش بلند نشد. بطوری به او محبت کرد که سر از پا نمی‌شناخت.

جنان قحطسالی شد اندر دمشق که یاران فراموش کردند عشق (سعدی)
هیچنین پیروهای وصفی که موصوف آنها اسمهای مبهم و واژه‌اشاریست گاهی جنبه تاکیدی و اغراقی دارند مثال:

آنکه رخسار ترا رنگ گل و نسرين داد صبر و آرام تواند به من مسکین داد (حافظ)

کسی ملامت وامق کند به نادانی عزیز من که ندیده است روی عذرا را (سعدی)

آنان که خاک را به نظر کیمیا کنند آیا بود که کوشه چشمی بما گسد گروه «چه... چه» جمله پیرو قیدی می‌سازد که گاهی مضمون جمله دیگر را تاکید می‌کند:

بیش بالای تو میرم چه به صلح و چه به جنگ چون بهر حال برازنده نازآمده‌ای (حافظ ۲۹۲)

این گروه گاهی مضمون جمله‌ای محنوف را تاکید می‌نماید و این مورد بیشتر دیده می‌شود. این جمله محنوف غالباً «یکسانست» و «تفاوتی ندارد» و امثال آنهاست:

چو آهنگ رفتن کند جان ساک چه بر تخت مردن چه بر روی خاک
(سعدی)

یعنی چه بر تخت بمیری و چه بر روی خاک، تفاوتی ندارد.

یادآوری - گاهی جمله بیرووصفی مضمون جمله را تأکید می‌کند مانند جمله وصفینی که در این عبارت بعد از «رسیده آمده است»: و کار خلق به جایی رسید که صد مرد و دویست مرد به یک موضع جمع می‌بودند به یک بار حاشا من السامعین به رحمت حق تعالی می‌پیوستند (طبقات ناصری به نقل از تاریخ ادبیات دکتر صفا ص ۶۸۳ ج ۲).

۸- جمله معترضه - گاهی نیز جمله‌های معترضه که بعضی از آنها از جمله‌های بیرونند مضمون جمله دیگر را تأکید و نایید می‌کنند.

شخصی نه چنان کریمه منظر کز زشتی او خبر نوان داد
انکه بغلی نمود بالله مردار به آفتاب مرداد (سعدی)
که نمود بالله جمله معترضه است و مضمون جمله را تأکید کرده است. بعضی از اصوات و جمله‌ها و شبه جمله‌های احساسی را هم می‌توان جزء جمله‌های معترضه شمرد.

۹- ذکر خاص بعد از عام - یعنی آوردن کلامی که شخص و چیز مورد نظر را از افراد دیگر ممتاز گرداند مانند:

برستار امرش همه چیز و کسی ینی آدم و مرغ و مور و مگس (سعدی)
۱۰- ایغال - و آن ختم کلامست به چیزی که مفید نکته باشد و ضمناً کلام هم بدون آن تمام باشد:

انکبین لب شدی و دل رحساز بی‌مگس انگبین و کل بی‌خار
لب جو برک گلی که تر باشد برک آن گل بر از شکر باشد
که مصراعهای دوم مبالغه و تشدید مصراعهای اولست.

۱۱- تکرار یک کلمه از جمله قبل و توضیح آن بوسیله صفت یا جمله وصفی یا مردود مانند توضیح «شب» در این بیت حافظ:

چه مبارک سحری بود و چه فرخنده شبی آن شب قدر که آن تازه براتم دادند
(حافظ ص ۱۲۴)

در اینگونه موارد اسمی که تکرار می‌شود اگر با این و آن توأم باشد تأکیدش بی‌شمار است مانند مدنی به دیدیم.

فائده تأکید جمله

جمله را برای این مقاصد و فوائد تأکید می‌کنند:

- ۱- برای رفع تردید یا انکار مخاطب. ۲- برای التماس و ابتهال و ضراعت
- ۳- برای کمال عنایت. ۴- برای اظهار ترس. ۵- برای ابراز خلوص. ۶- برای اظهار دلتنگی مانند:

همانا که در فارسی انشای من چو مشک است بی‌قیمت انسدرخن
(سعدی)

۷- گاهی کلام را چون رایج و مسلمست تاکید می‌کنند مانند:
این سرائیست که البته خلل خواهد یافت خنک آن قوم که در بند سرای‌دگرند
(سعدی)

در کتابهای بلاغت نوشته‌اند اگر مخاطب منکر باشد تاکید واجبست یا اگر مردد باشد تاکید جایز است. البته برای شخص مرددی که اصراری در رد عقیده ما ندارد ممکن است تاکید مفید باشد اما مخاطب منکر را صرفاً با تاکید کلام و تذکر مستقیم نمی‌توان از انکار بازداشت بلکه روانشناسی امروز ثابت می‌کند که این کار گاهی نتیجه عکس دارد بنابراین روشی مناسب با بلاغت و مقتضای حال نیست. روانشناسی جدید بما می‌آموزد که برای قانع کردن طرف و برای برطرف کردن انکار او بهتر است از مخالفت و تهدید (تاکید نیز گاهی به تهدید نزد یکست) دست برداریم و از راه احترام به شخصیت او و از طرق غیرمستقیم و از راه‌حلهای دیگری بهره‌جوئیم. در ادب و بلاغت قدیم هم گاهی به این امر اشاره شده است مثلاً نعریض و اشاره و ایما که در علم بیان آمده است برای قانع کردن غیرمستقیم منکر است.

همچنین راه دیگر قانع کردن آنست که انسان عقیده‌ای را که می‌خواهد به کسی تلقین کند آن را در داستانی قرار دهد و به مخاطب عرضه کند:
خوشتر آن باشد که سر دلبران گفته آید در حدیب دیگران (مولوی)

مآخذ

مغنی‌اللبیب از ابن‌هشام چاپ قاهره در دو جلد.
شرح ابن عقیل چاپ قاهره، ۱۹۵۶ چاپ نهم.
همنجار گفتار از سید نصرالله تقوی چاپ ۱۳۱۷ شمسی، تهران.
مطول از سعدالدین دفتازانی چاپ سنگی، ۱۳۰۱ قمری.
دستور امروز از خسرو فرشیدورد، ۱۳۴۸ صفی‌علیشاه.
عربی در فارسی از خسرو فرشیدورد، ۱۳۴۷ اصمهان.
نقد شعر فارسی از خسرو فرشیدورد، ۱۳۵۰ چاپ وحید.
وید در زبان فارسی از خسرو فرشیدورد، رساله دکتری ۱۲۴۳.
لغتنامه دهخدا.

تاریخ ادبیات در ایران تألیف دکتر صفا، ج ۱ و ج ۲.
دیوان حافظ تصحیح محمد قزوینی و دکتر غنی، چاپ ۱۳۲۰.
کلیات سعدی چاپ دکتر مصفا، ۱۳۳۹ از انتشارات کانون معرفت.
کلیات سعدی چاپ فروغی.
بوستان سعدی تصحیح علی‌یف. چاپ اول کتابخانه بهلولی.

- شاهنامہ فردوسی، چاپ بروخیم ج ۱ و ۲ و ۳.
- مثنوی مولوی، چاپ بروخیم.
- مثنوی مولوی، چاپ خاور.
- دیوان شمس تصحیح بدیع الزمان فیروزانفر.
- دیوان خاقانی تصحیح دکتر سجادی، چاپ زوار، ۱۳۳۹.
- لغت فرس اسدی تصحیح دبیرسیاقی.
- ویس و رامین تصحیح مجتبی مینوی.
- منتخب کلیله و دمنه، بہ کوشش عبدالعظیم قریب.
- نازیغ بیہقی بہ تصحیح دکتر فیاض و دکتر غنی ۱۳۲۴.
- سیاستنامہ خواجه نظام الملک تصحیح عباس اقبال.
- گرشاسبتنامہ اسدی تصحیح حبیب یغمائی چاپ ۱۳۱۷.



سهم ایرانیان در تدوین و گسترش اصول فقه اسلامی

نوشته که تحت عنوان «سهم ایرانیان در تدوین و گسترش اصول فقه اسلامی» در زیر به نظراتان می‌رسد، بخشی است از يك مبحث اכלی زیر عنوان «سهم ایرانیان در تدوین و گسترش علوم اسلامی» که در دست مطالعه و تحقیق نگارنده است و قسمتهایی از آن بانجام رسیده است. البته باختصار! ریاست محترم دانشکده و مدیر محترم مجله دانشکده از بنده خواستند تا مقاله‌ای برای نشر در این شماره مجله که برای اجلال از مقام اساد در گذشته علامه فروزانفر و به نام یادنامه آن مرحوم طبع می‌شود، تهیه و تقدیم دارم، این بنده نیز بمنظور خدمت به فرهنگ و دانش و بزرگداشت مقام عالم مناسب دیدم نوشته مزبور را تنظیم نمایم امید است بزرگانی که آنرا از نظرمی‌گذرانند، مرا بر هفوات خویش آگاه سازند.

چهاردهم اردیبهشت هزار و سیصد و پنجاه و چهار ه شمس

سیدعلی موسوی بهبهانی

اصول فقه

این ترکیب نام یا لقب اصطلاحی علمی است که بواقع ترکیبی است از همه معارف اسلامی و از مستحدثات خاص یا محض تمدن و فرهنگ اسلام. این علم خاص که در آغاز به منظور تبیین ادله فقهی و روش استدلال در آن علم تاسیس یافت به تدریج بطور و تکامل یافت و به جایی رسید که نمونه‌های بهترین تحقیقات علوم نظری و ادبی و حقوقی اسلامی را در آن می‌توان یافت. به زبان دیگر این علم که بواقع متدلی یا فلسفه علمی علم فقه بشمارست در ابتداء پیدایش به منظور تحقیق درباره ارزش ادله فقهی و تبیین حقیقت و ماهیت آن علم پدید آمد و باصطلاح از دانشهای مقدمه یا آلی بود بتدریج بران

- ر سحی عماء دینی لمایش رنگ فلسفی و عقلی به خود گرفت و به حدی سعه و شمول پیدا کرد که نه تنها در احکام فقهی بلکه برای تمام دانش- های انسانی مفید و بااثر تواند بود بدین معنی که قواعد و مسائل آن به حدی کلیت و شمول علمی یافت که مسائل فقهی را به صورت یکی از مصدقین دربر می گیرد و مگر نه موارد استفادت از آن در علوم دیگر فراوان یافته می شود.

این علم که تنها نمونه و منال کامل و پدیده محض فرهنگ اسلامی است و پیش از اسلام سابقه و نشانی از آن نبوده است، هر چند بیش از هر دانش اسلامی دیگر که کمابیش بیش از ظهور اسلام و نزد اقوام غیرمسلمان نشان و اثری از آنها وجود داشته است از جهت ارزیابی تمدن اسلامی درخور تحقیق و مطالعه است مع الاسف تاکنون از نظر تاریخ علمی مورد تحقیق و مطالعه قرار نگرفته است. به عبارت دیگر می توان گفت درصدر مطالعات اسلامی باید بالطبع علم اصول فقه که یک پدیده خاص اسلامی است مورد بررسی و مطالعه قرار گیرد زیرا عالیتترین نمونه های فکر اسلامی در مباحث این علم تجلی کرده و در عین حال مجموعه از بیشتر معارف اسلامی را دربر دارد، و اگر بگویم بسیاری از مسائل آن همچون حجیت ظن و قطع و ادله عقلی و باره از مباحث الفاظ عالی ترین نمونه های فکر بشری است گزافه نگفته ایم. و با همه اینها ماهیت علم مزبور در بالاترین مراحل تکاملی خود سیر نمود هنوز ابتدایی ترین تحقیق تاریخی علمی در پیرامن آن صورت نگرفته است، و این وظیفه بسیار موکدی است برای دانش پژوهان و محققانی که درباره معارف و فرهنگ اسلامی تحقیق و مطالعه می کنند که تاریخ تطور این علم را بررسی نمایند و سهم ایرانیان را نیز در این رشته خاص از فرهنگ اسلام معلوم دارند.

هرچند با یک مطالعه اجمالی می توان دریافت که بطورکلی در این علم نیز ایرانیان همانند سایر معارف اسلامی کوشش فراوان کرده و سهم عمده داشته اند، و همچنین می توان دریافت که بهترین اثر اصولی درمذهب شیعه کتاب فرائد الاصول شیخ مرتضی انصاری و کفایة الاصول مرحوم آخوند ملاکظم خراسانی است که هر دو اثر حاوی با عظمت ترین شاهکارهای افکار اسلامی است.

در این نوشته نگارنده را سعی بر این است که اجمالی از تاریخ تطور این علم و برگزیده دانشمندان این فن و آثار برگزیده آنانرا باختصار معرفی نماید و ناگزیر برای نشان دادن عظمت فکر و اندیشه آنان اشاره اجمالی به بعضی امهات و اصول این علم خواهد گردید تا هم اجمالی از تاریخ و اهمیت آنرا بدست داده و هم تا حدی سهم مسلمانان ایرانی را در پیش برد و تکامل این دانش نمایان ساخته باشیم.

در اینجا به روش قدماء از متفکران اسلامی در آغاز تعریفی اجمالی از این علم بیان می داریم تا در ضمن شناساندن آن، نحوه بیان و سبک استدلال و طرز بیان علماء اصول را در طرح مسائل نیز بدست داده باشیم.

تعریف اصول ^{۱۴۵}: چنانچه ملاحظه می‌شود این نام بر تئیی است از دو دمه عربی، اصول جمع اصل و فقه. برای بهتر دنگ گردیدن معنی اصطلاحی این ترکیب ابتدا مفردات آنرا که بمنزله اجزاء مرکب هستند تفسیر می‌نماییم و آنگاه به بیان معنی اضافی و اصطلاحی آن می‌پردازیم تا بدین وسیله مناسبت معنی لغوی ترکیب را با معنی اصطلاحی مبین داریم و با اصطلاح معروف وجه تسمیه این علم را بدین نام روشن سازیم: اصل، که بفتح همزه و سکون صاد تلفظ می‌شود در لغت بمعنی چیزی است که امر دیگر بر آن استوار گردد از آن جهت که آن غیر بر آن استوار است.

یا به زبان دیگر هر چیز که اساس امر دیگر باشد بدانجهت که اساس بناء آن است اصل آن به شمار است چنانکه دیوار نسبت به سقف، یا ریشه کلمه نسبت به مشتقات آن. یا گوئیم اصل مقابل فرع است و همانطور که فرع چیزی را گویند که بر امر دیگر استوار باشد از آنجهت که بر غیر استوار است، اصل هم طرف دیگر فرع است. بنا بر این اصل و فرع از مقاصد اضافی هستند و یک امر می‌تواند نسبت بامری اصل، و نسبت بامر دیگر فرع باشد، چنانکه مسائل اصول نسبت به احکام فقهی اصل، و نسبت به اصول عقاید فرع است، و چنانکه در جای خود با ثبات رسیده قید حیثیت در تعریف امور اضافی ضروری و لابد منه است و اگر گاه به مسامحه آن قید را از تعریف ساقط سازند بدانجهت است که معروف و محرز است نه بدانجهت که نیاز بدان نیست (کشاف اصطلاحات الفنون تپانوی و دستور العلماء قاضی عبدالنبی ابن عبدالرسول الاحمد نگری).

بازی ابتناء چیزی بر چیز دیگر دو قسم بود: حسی و عقلسی. مقصود از حسی آنست که طرفین اعتبار امر محسوس باشد چنانکه در ابتناء سقف بر دیوار و ابتناء فعل بر مصدر در مشعات صرف عربی. بر این تقسیم اشکالی وارد است بدین شرح که ابتناء امری بر امر دیگر از مقوله اضافه است و چنانکه در فلسفه به ثبوت رسیده همه اضافات امور عقلی هستند نه حسی. بنا بر این تقسیم آن بدو قسم حسی و عقلی نادرست است. اشکال مذکور بدو طریق مردود شناخته شده:

اول آنکه مراد از ابتناء حسی آنست که طرفین آن حسی باشد نه خود ابتناء بنا بر این حسی بودن وصف متعلق ابتناء است نه وصف خود آن. به زبان علمی، ابتناء حسی وصف به حال متعلق است نه وصف به حال موصوف.

دوم آنکه مراد از ابتناء حسی، حسی بودن حالت ناشی از ابتناء است نه خود ابتناء. چنانکه در عرف نیز حالت ناشی از قرار گرفتن سقف بر دیوار محسوس شمرده می‌شود.

به زبان علمی تر قرار گرفتن سقف بر دیوار بمعنی مصدری از اضافات است و غیر محسوس، ولیکن حالتی که برای سقف و دیوار بر اثر وقوع مصدری

حاصل می‌شود که حاصل مصدر باشد امری محسوس است و آن از کیفیات بشمار است نه از اضافات، و در اینکه کیفیات برخی حسی و گروهی عقلی اند خلاقی نیست. و این معنی در موزدحرکت بوضوح‌تر دریافته می‌شود زیرا در حرکت آنچه به حس در می‌آید حرکت به معنی اسم مصدری است یعنی حالتی که در متحرك پدید می‌آید که آن از کیفیات است. ولی نفس یقوع حرکت محسوس نتواند بود. (از دستورالعلماء قاضی عبدالنبی ابن عبدالرسول الاحمدنگری). باری در تفسیر ابتناء حسی و عقلی تعابیر مختلف است، چنانکه درباره از تفاسیر ابتناء فعل بر مصدر، و مجاز بر حقیقت، و احکام جزئی بر قواعد کلی، و معلول بر علت، جزء ابتناء حسی و بنابر برخی دیگر از تفاسیر جزء ابتناء عقلی است. که چون بنابر اختصار است از ذکر آن خودداری می‌شود.

برخی دیگر در تعریف اصل گفته‌اند: اصل آنجیزی است که محتاج‌الیه باشد و فرع آن است که محتاج بود و این گفته مخدوش است زیرا در لغت شروط و علل را به جز علت مادی اصل نگویند، در حالی که همه آنها محتاج‌الیه هستند، و بهر حال کلمه اصل را معانی اصطلاحی است بدین شرح:

- ۱- دلیل، چنانکه گویند اصل در فلان مسئله کتاب یا سنت است.
- ۲- قاعده کلیه، چنانکه جزئیات هر قاعده کلی را فروغ آن گویند.
- ۳- راجع با اولی و احیا، چنانکه گویند اصل در استعمال لغات حقیقت است یعنی شایسته، و اولی آنست که معنی حقیقی اراده شده باشد (این اصل در مورد شك در مراد منکلم به کار می‌رود نه در مورد شك در حقیقت و مجاز بودن معنایی).

۴- استصحاب، چنانکه در تعارض اصل و ظاهر، ظاهر باید مقدم داشته شود. و هر چهار معنی اصطلاحی با معنی لغوی کلمه مناسبت دارد زیرا در همه نوعی ابتناء وجود دارد (کشاف اصطلاحات الفنون) برخی (چلبی، بیضاوی) معنی دیگری هم برای اصل آورده‌اند، یعنی آنرا بمعنی کنیر گفته است و شاید برگشت آن به معنی سوم باشد (از کشاف اصطلاحات الفنون).

اما کلمه فقه که جزء دیگر این ترکیب است، در لغت بمعنی فهم است و در اصطلاح دانستن احکام شرعی فرعی از زوی ادله تفصیلی است.

البته درباره تعریف اصطلاحی فقه سخن بسیار است که در جای خود بدان اشارت خواهد شد. در اینجا به يك نکته دیگر که درباره چگونگی تعریف اصول مورد گفتگوی دانشمندان این فن قرار گرفته اشارت می‌شود تا بیشتر به نحوه تفکر اصولیان و روش استدلال آنان آشنایی به حاصل آید.

آن نکته اینست که این ترکیب (اصول فقه) را چنانکه می‌دانیم يك معنی اضافی و يك معنی علم منقولی یعنی اصطلاحی است و معلوم است که میان منقول و منقول عنه ناچار از مناسبت هستیم و این مناسبت میان دو معنی آنگاه معلوم

می‌شود که ترکیب مزبور را از هر دو جهت معرفی نماییم و دانشمندان این علم را در مقدم و موخر داشتن این دو معنی بر یکدیگر اختلاف است. ابن‌الحاجب تعریف علم منقولی را بر تعریف مرکب اضافی مقدم داشته و صدرالشریعه تعریف ترکیبی آنرا، و هریک را بر روش خویش دلیلی است. آنکه معنی علمی را مقدم داشته به دو امر استناد کرده یکی آنکه مقصود از آن در علم اصول فقه معنی علمی است و اشتغال بمقصود اولی است.

دو دیگر آنکه، معنی علمی با معایسه بمعنی ترکیبی بسیط است و مقدم داشتن بسیط بر مرکب شایسته طبع، و بر استدلال دوم این اشکال وارد است که هر چند معنای علمی به نفس خود بسیط است ولی نه چنانست که نسبت بمعنای ترکیبی بسیط باشد یعنی معنی اصل در ترکیب اصول فقه در دو لحاظ مزبور یکی نیست. خلاصه آنکه معنی علمی بنسبت بمعنی ترکیبی بسیط نیست تا تقدیم آن اولی باشد و این اشکال را مردود دانسته‌اند بدین تقریب که معنی علمی از آن جهت که موضوعات مسائل آن قواعد کلی است بمنزله بسیط از مرکب است برای معنی ترکیبی، زیرا بر این فرض کلمه در هر دو لحاظ بیک معنی است. علاوه بر این می‌توان گفت که معنی ترکیبی آن از جهت سعه و شمول عقلی آن که شامل معنی علمی و جز آن می‌شود همچون مرکب است برای معنی علمی، یعنی معنی علمی خاص، و معنی ترکیبی عام است، و خاص بمنزله بسیط است نسبت به عام. (فیه نظری).

و آن‌آنکه معنی ترکیبی را مقدم داشته‌اند نیز بدو وجه تمسک کرده‌اند: یکی رعایت ترتیب و معلوم است منقول عنه مقدم بر مقول است. دوم احتراز از تکرار، زیرا اگر معنی علمی را مقدم دارند لازم است که در معنی ترکیبی تعریف فقه را مکرر سازند در صورتیکه عکس آن تکرار معنی را لازم ندارد و تطویل بلاطائل لازم نباشد؛ زیرا کلمه فقه در معنی علمی بمعنی اصطلاحی به کار می‌رود و در معنی ترکیبی بمعنی لغوی، و در صورت تقدیم معنی اضافی نیاز بدین تکرار نیست. بهمین اندازه در این مورد اکتفا می‌شود و به اصل مقصود می‌پردازد و اضافه می‌کند که در تعریف معنی ترکیبی این مرکب ناگزیر باید سه چیز را تعریف کرد: اول مضاف یعنی کلمه اصل که به تفصیل گفته آمد، دوم مضاف‌الیه یعنی فقه که باحمال بدان اشارت رفت و تفصیل آن در جای خود خواهد آمد. سوم معنی اضافت اصول به فقه، زیرا در هر اضافه هر چند صوری و مادی نباشد سه جزء وجود دارد: مضاف، مضاف‌الیه، اضافه.

و چنانکه می‌دانیم معنی اضافه در مشتقات و آنچه در معنی مشتق است (مانند اصل بمعنی مبنی علیه یا غلام بمعنی مملوک) اختصاص مضاف است به مضاف‌الیه، به حسب معنائی که از مضاف استنباط می‌شود یعنی مثلا اصل مسئله، به معنی دلیل خاص آن و غلام زید بمعنی مملوک او است و بنا بر این اصول فقه از جهت معنی اضافی عبارتست از ادله که اساس و مبنی علیه فقه است یعنی آنچه تبیین

فقه بر آنها مبتنی است، و اینکه کلمه اصول در تعریف به 'تفسیر شده است بدانجهت است که مضاف الیه آن فقه است و فقه امری عقلی و معنوی است و بناچار مضاف یعنی ادله فقه نیز باید معنوی و عقلی باشد نه بخاطر اینکه یکی از معانی اصل دلیل است چنانکه برخی توهم کرده‌اند. (از دستور العلماء ذیل کلمه اصول فقه).

تاریخچه اصول فقه:

اکثریت قریب باتفاق دانشمندان و مورخان اسلامی اصول فقه را به ابوحنیفه نسبت می‌دهند. منظور از این نسبت اگر تالیف و تصنیف باشد اساسی ندارد چه در میان آثار ابوحنیفه کتابی در اصول فقه دیده نشده ولی هرگاه منظور عمل به رای و قیاس باشد موضوع بی‌اصل نخواهد بود. آنچه مسلم می‌باشد این است که از زمان ابوحنیفه استعمال رای و قیاس رواج یافت و یکی از ادله استنباط احکام بشمار رفت ولی نخستین مؤلف و مصنف در اصول چه کسی بوده در میان علما اختلاف می‌باشد. ابن‌خلکان یکجا در شرح حال قاضی ابویوسف یعقوب بن ابراهیم (م - ۱۸۲ هـ ق) آورده است که نامبرده نخستین کسی است که در اصول فقه تصنیف دارد.

وی در شرح حال ابو عبدالله محمد بن ادریس شافعی (متولد ۱۵۰ موفی ۲۰۴ هـ ق) گوید شافعی نخستین کسی است که در اصول فقه سخن گفته است. ابن‌خلکان در مقدمه ص ۲۴۶ گوید: نخستین کسی که در اصول فقه نوشته دارد شافعی می‌باشد که در رساله مشهور خود در پیرامون مسائل اوامر و نواهی و بیان و خبر و نسخ و حکم و قیاس منصوص‌العلة بحث نمود. سزاو فقها و حنیفه پیروی از او برخاستند و قواعد اصول فقه را بررسی نمودند و متکلمان اسلامی نیز در اطراف مسائل گوناگون به تحقیق پرداختند. آنچه فقهاء نگارش دارند ازجهت شمول بر فروع فقهیه و امثال و نظایر و شواهد برنوشته‌های متکلمان برتری داشت ولی کتابهای متکلمان ازجهت استدلال عقلی شایان توجه بود. کشف الظنون و معجم المطبوعات ضمن معرفی کتابهای اصول فقه، شافعی را نخستین مؤلف در این فن دانسته‌اند.

ولی باتوجه به گفته ابن‌خلکان در مورد قاضی ابویوسف که تقریباً بیست یا بیست و دو سال پیش از شافعی درگذشته است می‌توان در اولیت شافعی تردید نمود بویژه که ابن‌ندیم در ترجمه محمد بن حسن شیبانی (متولد ۱۳۱ م هـ قی ۱۸۲ هـ ق) از کتب او یاد می‌کند و از آثار او کتاب اصول الفقه و اجنبادالرای را نام می‌برد.

شیبانی ۱۵ سال پیش از شافعی درگذشته و بطوریکه ابن‌ندیم گوید شافعی شاگرد شیبانی بوده و از او استفاده نموده و درباره استاد خود گفته باندازه باز شتری از شیبانی کتاب نوشتم. پس تردیدی نیست که قاضی ابویوسف و شیبانی بر شافعی تقدم دارند و امکان نخستین بودن و مؤسس بودن یکی از

- آندو بیشتر از شافعی می باشد.
- ابن خلدون در مقدمه ص ۲۴۸ از جهان نگارشهای متکلمان متقدم به کتب زیر توجه نموده و از آنها است:
- ۱- کتاب البرهان تألیف ابوالمعالی عبدالملک بن ابی محمد عبدالله بن یوسف جوینی معروف به امام الحرمین.
 - ۲- کتاب المستصفی تألیف ابوحامد محمد بن محمد بن محمد بن احمد ملقب به حجة الاسلام غزالی طوسی (م - ۵۰۵ هـ ق).
 - ۳- العمد - تألیف ابوالحسن قاضی عبدالجبار بن احمد معزلی (م - ۴۱۵ هـ ق).
 - ۴- المعتمد فی شرح العمد تألیف محمد بن علی معتزلی (م - ۴۳۶ هـ ق).
 - ۵- محمد بن احمد بن داود بن علی بن حسن معروف به ابن داود (م - ۳۶۸ هـ ق).
 - (م - ۶۰۶ هـ ق).
 - ۶- الاحکام تألیف سیف الدین آمدی ابوالحسن علی بن محمد (م - ۶۳۱ هـ ق).
 - ۷- کتاب المنهاج قاضی ابوعمر بیضاوی.
 - ۸- المختصر ابن حاجب.
- در تاسیس الشیعه ص ۳۱۰-۳۱۴ چنین آمده است.
- نخستین کسی که اساس اصول الفقه را نهاد و در آن فتح باب نمود خضرب باقر و حضرت صادق ع می باشند. و نخستین کسی که در آن تصنیف دارد هشام بن حکم می باشد که کتاب الالفاظ را نوشت و پس از او یونس بن عبدالرحمان کتاب اختلاف الحدیث را نگارش داد.
- از مشاهیر پیشوایان اصول این عده را یاد نموده:
- ۱- ابوسهل نوبختی اسماعیل بن اسحاق بن ابی سهل فضل بن نوبخت از مردان سده سوم هجری اوراست: کتاب الخصوص والعموم، ابطال القیاس، کتاب نقض اجتهاد الراى علی بن الری اوندی.
 - ۲- حسن بن موسی نوبختی اوراست: کتاب خبر الواحد و العمل به، کتاب الخصوص والعموم.
 - ۳- ابن الجنید ابوعلی محمد بن احمد بن جنید بغدادی (م - ۳۸۱ هـ ق) اوراست: کشف التمیوه و الالنباس فی ابطال القیاس.
 - ۴- ابومنصور حیرام نیشابوری اوراست: کتاب بیان الدین فی الاصول، کتاب فی ابطال القیاس.
 - ۵- محمد بن حمد بن داود بن علی بن حسن معروف به ابن داود (م - ۳۶۸ هـ ق) اوراست: کتاب مسائل الحدیثین المختلفین.
 - ۶- شیخ مفید ابوعبدالله محمد بن محمد بن نعمان (متولد ۳۳۶ متوفی ۴۱۳ هـ ق) اوراست: کتاب اصول الفقه.
 - ۷- سید مرتضی علم الهدی (متولد ۳۵۵ متوفی ۴۳۶ هـ ق) اوراست: الذریعه

فی علم اصول الشریعة، کتاب مسائل الخلاف فی اصول الفقه، کتاب ابطال الفیاس.
۸- شیخ طوسی ابو جعفر محمد بن حسن بن علی طوسی (متولد ۳۸۵ متوفی ۴۰۸ هـ ق). اوراست: کتاب العدة.

۹- شیخ سدیدالدین محمود بن علی بن حسن حمصی رازی، اوراست: المصادر فی علم اصول الفقه، کتاب التفتیح عن التحسین و التفتیح.

۱۰- علامة حلی حسن بن یوسف بن علی بن مطهر حلی (متولد ۶۴۸ متوفی ۷۲۶ هـ ق) اوراست: النهایة، تهذیب الاصول، کتاب المبادی.
دیگر از کتب معروفة اصول فقه است:

۱- تمهید القواعد تألیف شهید ثانی زین الدین بن نورالدین علی بن احمد (کشفة ۹۶۶ هـ ق).

۲- معالم الاصول تألیف شیخ حسن بن زین الدین شهید (م - ۱۰۱۱ هـ ق).

۳- قوانین الاصول تألیف میرزا ابوالقاسم قمی (م - ۱۲۲۱ هـ ق).

۴- الفصول تألیف شیخ محمد حسین بن میرزا عبدالرحیم (م - ۱۲۶۱ هـ ق).

۵- فرائد الاصول تألیف شیخ مرتضی انصاری (متولد ۱۲۱۴ متوفی ۱۲۸۱ هـ ق).

۶- هدیة المسرشدین شیخ محمد تقی نجفی (م - ۱۲۴۸ هـ ق).

۷- مطارح الانظار تألیف میرزای کلانتری ابوالقاسم بن حاج محمد علی (م - ۱۲۹۲ هـ ق).

۸- کفایة الاصول آخوند ملامحمد کاظم (م - ۱۳۲۹ هـ ق).

کتاب قدیمی در علم اصول: کتابی از جصاص (احمد بن علی ابن ابوبکر رازی معروف بجصاص) وی بسال - ۳۰۵ هـ متولد شد و در بغداد اقامت گزید و ریاست مذهب حنفی بدو رسید و سپس به نیشابور رفت و او را تابعی است که از جمله کتابی در علم اصول الفقه است وی بسال ۳۷۰ روز یکشنبه هفتم ذی الحجة در گذشت (از مفتاح السعادة ج ۲ ص ۵۳).

۲- دیگر از کتب قدیمی علم اصول فقه، کتاب الاسرار و کباب ذفریم الادله و کتاب الامد الاقصی همه از تصانیف عیداله بن عمر بن عیسی مکنی به ابو زید و مشهور به دبوسی، (دبوسه بفتح دال و ضمیم باء قریه است حسن بخاری و سمرقند) او نخستین کسی است که علم خلاف را وضع کرد و کتب مذکور را تألیف نمود وی در باب استنتاج ادله و نظر ضرب المثل است و از بزرگان فقهاء حنفی و بسال ۴۳۰ هـ در بخاری در گذشت (از مفتاح السعادة ج ۲ ص ۵۴).

۳- کتاب اصول تألیف علی بن محمد بن حسین بن عبدالکریم بن موسی بن عیسی بن مجاهد مکنی به ابوالحسن و ملقب بفخر الاسلام و بزوری از فقهاء معروف حنفی ماوراءالنهر بود و بسال ۴۸۲ هـ روز پنجشنبه پنجم رجب در گذشت و در سمرقند به خاک سپرده شد. این کتاب از معتبرترین و مهم ترین کتب اصول قدیمی است که بر آن شرحها نوشته اند از جمله الامام حسام الدین صفانی

(م - ۷۱۰) شرحی بر آن نگاشته و آنرا کافی نامیده است. او را کتابهای مهم و بزرگ دیگر در فقه و اصول و حدیث است که از جمله: المبسوط و جامع الکبیر و جامع الصغیر است (مفتاح السعادة ج ۲ ص ۵۴).

۴- کتاب برادر فخر الاسلام معروف به ابوالیسر، چنانکه خود فخر الاسلام به ابوالیسر معروف است بدانجهت که تصنیفاتش همه مشکل است، بهر حال ابوالیسر بنابر نوشته کتاب الفندقی احوال السمرقندی از ائمه ماوراءالنهر بود که از اکتاف برای استفادات به حضور وی می آمدند و او را تصانیف مشهور در فقه و اصول است. سیمانی گوید بسال ۴۲۱ بدینا آمد و بسال ۴۹۳ در بخارا درگذشت (مفتاح السعادة ج ۲ ص ۵۵).

۵- اصول شمس الائمة سرخسی (محمد بن احمد بن ابی سهل مکنی به ابوبکر و ملقب به شمس الائمة سرخسی) او عالمی فقیه و اصولی است و کتابی به نام مبسوط و نیز کتاب بزرگی در اصول فقه دارد و به گفته کشف الظنون در ۴۷۳ درگذشت و دیگران هم وفات او را در حدود ناصد نوشته اند. (از مفتاح السعادة ج ۲ ص ۵۵).

۶- احکام الاحکام آمدی. این کتاب بزرگی است که در آن مباحث اصولی براساس ادله عقلی آمده است (از مفتاح السعادة ج ۲ ص ۵۶).

۷ و ۸ - (منتهی السوال و الامل فی علمی الاصول و الجدل) و (مختصر) که هر دو از ابن حاجب است و کتاب مختصر را بخصوص پیش از ده شرح است از جمله (شرح العلامة الشیرازی) و (شرح سید رکن الدین الموصلی) و (شرح شیخ جمال الدین حلی) و (شرح مولی زین الدین الخنجی) و (شرح علامه شمس الدین اصفهانی) و (شرح بلزالدین تستری) و (شرح مولی شمس الدین الخطیبی) و (شرح مولانا عضد الملة والدین) و از همه شروح شرح عضد الملة والدین بیشتر مورد توجه علماء قرار گرفت و بهر حال حواشی متعددی نیز بر این کتاب نوشته شده است. (از مفتاح السعادة ج ۲ ص ۵۶).

۹-۱۰ (القواعد) و (البدائم) هر دو از تالیفات ساعاتی است وی احمد بن علی بن ثعلب بن الضیاء مظفر الدین ساعاتی بغدادی است. او در کتاب البدائع میان کتاب اصول فخر الاسلام بزدوی و احکام الاحکام آمدی جمع کرده است، مسائل و شواهد جزئی را از کتاب اول و قواعد کلی را از کتاب دوم گرفته است و بنا بر نوشته تاریخ البدری بسال ۶۸۳ ه درگذشت (از مفتاح السعادة ج ۲ ص ۵۷).

۱۱- (المنار) تالیف حافظ الدین نسفی، یعنی عبدالله بن احمد بن محمد بن مکنی به ابوالبرکات و آن کتاب را شرحهایی نیز هست. (از مفتاح السعادة ج ۲ ص ۵۷).

۱۲- (المغنی) تالیف خبازی، نام وی عمر بن محمد بن عمر الشیخ جلال الدین خبازی، او را تالیفانی است از جمله (المغنی) در اصول فقه که بر آن شروح متعددی نوشته شده است و بسال ۶۹۱ در عشره هفتم از سن خود درگذشت.

(از مفتاح السعاده ج ۲ ص ۵۸).

۱۳- (کتاب المنتخب) تألیف اخسیکتی نامش محمد بن محمد بن عمر مکنی: ابو عبدالله و ملقب به حسام الدین و معروف به اخسیکتی که نسبت است به اخسیکت که قریه ایست در ماوراءالنهر و کتاب مختصر در اصول فقه از اوست متوفای ۶۴۴ هـ و آنرا شروحنی است (مفتاح الساده، ج ۲ ص ۵۷).

کتاب بسیار دیگری از قدماء در علم اصول فقه تصنیف شده که نمی توان بشرح آورد و اگرچه همه از علماء ایرانی نباشد. بیکمان بیشتر قریب به کل از مصنفات دانشمندان ایرانی است که در ذیل برخی را فهرست وار نام می بریم:

التحصیل اربعوی. المحصول فخر رازی. التنقیح و شرح آن به نام التوضیح
مردو از تألیفات صدر الشریعه محبوبی. والتلویح فرشرح التنقیح تألیف سعدالدین
تفتازانی. و فصول البدایع فی اصول الشرایع از شمس الدین قناری، و منهاج
الوصول الی علم الاصول تألیف قاضی بیضاوی. و مرقاة الوصول الی علم الاصول.
و شرح آن به نام (المرآت) تألیف محمد بن فرامرز معروف بمولانا خسرو و
بسیاری از کتب دیگر که مجال استقصاء همه آنها نیست. (از مفتاح السعاده ج ۲
ص ۶۱).

نوشته: دکتر تعمین یازیجی استاد و رئیس دانشکده ادبیات استانبول

ترجمه: دکتر اسماعیل حاکمی

از گروه آموزشی ادبیات فارسی

سماع در دوره مولانا

سماع که پیشتر بانام مولانا شناخته شده وبعد از درگذشت وی به صورت معینی درآمده وکلا در طریقت مولویه (منسوب به مولوی) نماینده و سمبل این طریقت گردیده، دراصل عربی از ریشه (سمع) مأخوذ است که مانند (سمع) Sam' و (سمع) Sem' به صورت مصدر واسم می آید ومعانی: شنیدن، شنواندن، گوش دادن، سخنی که شنیده می شود، شهرت و نام نیک، یادشدن، صدایی که از همه اشیاء به در می آید و ترانه شنیدن از آن فهمیده می شود، و مجازاً به معانی مختلفی از قبیل: رقص، نغمه، وجد، حال، مجلس انس، یادآوری اتفاقاتی که در گذشته رخ داده، گفتن و شنیدن ترانه های ترکی، و بالاخره چنانکه بعداً درباره آن بحث خواهد شد در زمان مولوی به معنی ضیافت هایی که ماهیت آنها نیمه دینی بوده، و ساز زدن و ترانه خواندن هم در آن ضیافتها مرسوم بوده است می آید (۱). در فارسی برای جدا ساختن معانی: گوش دادن و (شنیدن و ترانه شنیدن) از یکدیگر، نخستین به صورت (سماع) و دومی به شکل (سماع) بکار رفته است. کلمه (سماعی) که با افزودن یاء نسبت به دنبال واژه (سماع) ساخته شده برخلاف (قیاسی) قاعده ای است که چیزی آنچنان که از اهل زبان شنیده شده به همانگونه نقل می گردد.

در عالم کلام نیز با این کلمه بك معنی غیر معقول ابراده می شود. از این معانی گوناگون اگر برخی استثناء بشود بسیاری از معانی دیگر این کلمه در عربی قدیم با معنی «ترنم به ساز و آواز» ارتباط نزدیک دارد. از نظر اینکه نتیجه طبیعی شنیدن صدای خوش رقص را ایجاب می نماید،

* - نقل از مجله شرقیات دانشگاه استانبول، شماره ۵، سال ۱۹۶۴.

واژه رقص نیز با معنی این کلمه (سماع) ارتباط نزدیک پیدا می‌کند.
از آغاز ظهور تصوف در دین اسلام، از نظر طبیعت و مزاج، صوفیان - که از همکیشان دیگر خرد حساس‌تر بودند - نمی‌توانستند از هنرهای زیبا مانند: موسیقی و رقص - که مستقیماً در روح انسان تأثیر می‌کنند - دور و بیگانه بمانند. اساساً در ظهور و پیدایش این مسلک، از نظر طبیعت افراد، نقش مهم انسانهای حساس را نمی‌توان انکار کرد. آنان که به سلک تصوف درآمدند، از یک نظر برای رهایی از احکام خشک شریعت و برای اینکه ذوقهای معنوی خود را در شرایط آزادتری پرورش بدهند مجبور بودند هرگونه حرکات خود را با قرآن و حدیث مربوط سازند، و فقط کوشش کردند به این صورت از طعن و ملامت افراد متعصب رهایی پیدا کنند.

این مسأله که آیا شعر و موسیقی و رقص - که در دوره جاهلیت بین اعراب رواج داشت - با اساس دین اسلام سازگاری دارد یا ندارد، زمانهای طولانی بر سر آن مناقشاتی درگرفته بود.

برخی از اینان مخصوصاً موسیقی و رقص را مکروه و حنی حرام، و برخی نیز باتوجه به سببهایی که انسان را به سوی موسیقی و رقص سون می‌دهد - و باتوجه به ماهیت پیدار کردن احساساتی که در انسان وجود دارد - آنرا مباح شمرده‌اند.

بدینگونه (سماع) که از این دو هنر یعنی: (رقص و موسیقی) بهره یافته به نظر برخی مکروه و یا حرام و به نظر بعضی مباح شمرده شده است.
آنان که سماع را مکروه و یا حرام می‌شمردند به علت آنکه در قرآن (لهو و لعب) زیاد به چشم می‌خورد آنرا چون لهو و لعب تلقی نموده و طبق آیات قرآن در باب آن حکم کرده‌اند. زیرا واژه (سماع) در قرآن نیامده است، و باتوجه به این موضوع که آیا سماع، لهو و لعب هست یا نه اگر در این باره بیشتر بحث کنیم بسیار به جا خواهد بود.

از اینرو لهو و لعب خواه در قرآن و خواه در جای دیگری به کار رفته باشد به معنی هر نوع بازی و مشغول شدن به چیزهای بی‌فایده و کاری که به یک مقصد حقیقی دلالت نکند و به معانی مترادف بازیچه و تفریح می‌آید.
در چهار مورد از قرآن (سوره ۵۲، آیه ۱۲)، (سوره ۲۱ آیه ۶۵)، (سوره ۴۷، آیه ۳۶) و (سوره ۵۷، آیه ۲۰) زندگی این جهانی به لهو و لعب تشبیه شده است.

در دو مورد (آیه ۷ از سوره ۵۱ و آیه ۳۱ از سوره ۶۲) از کسانی که دین خود را به شکل بازیچه (ویا وسیله بازی) درآورده‌اند سخن رفته است.
در یک جا (سوره ۲۱ آیه ۱۷) از خدایی که زمین و آسمان را آفریده و این امر را به صورت بازی اتخاذ نکرده بحث شده است.
در یک مورد نیز (سوره ۳۱، آیه ۶) از برخی انسانها که بی‌اطلاع بودند

برای همراه ساختن دیگران از راه خدا به سخنان بی‌حاصل (لهو الحديث) می-
پرداختند سخن رفته است. *

در يك جا (سورة ٦٢ آیه ١١) به این نکته اشاره شده است که عمل کسی که
به خدا نزديك است از تجارت و بازی پرخیرتر و بهتر است (٢).

از کلماتی که در همه این آیات آمده بیشتر پرداختن به کارهای بی‌معنی و
پوچ قصد شده است و این حال امروز نیز مورد قبول و تصویب قرار نمی‌گیرد.
در صورتی که در هیچیک از این آیات به حرام بودن رقص و یا موسیقی هیچ
تصریحی وجود ندارد. فقط در آیه‌ای که قبلاً بدان اشاره شد (٦٢/٣١) لهو-
الحديث از طرف طبری به گونه‌های مختلف مورد مطالعه قرار گرفته و به معنی
(ترانه) تفسیر شده است. و به استناد به این آیه درباره منع فروش کنیز
اسیر، حدیثی نقل گردیده است. ولی از سیاق معنی پیشتر بی‌دینی و سخنهای
غیر اخلاقی از آن دانسته می‌شود. این طرز تفسیر احتمالاً موجب شده است تا
مخصوصاً در بین متعصبین، (سماع) مکروه و حرام شمرده شود. با این گونه
تفسیر، یکی از آیاتی که در فوق نقل شد برای معنی دلالت دارد که آنها که دین
را می‌خواهند به صورت بازیچه درآورند عاقبت فجیعی در انتظارشان است.

این نکته را نیز در اینجا باید اضافه کرد که کسانی هستند که در زیر نفاق
(دین) می‌خواهند ذوقهای نفسانی خود را اقماع نمایند.

این مساله که موجب بیدایش مناقشات طولانی بین علمای دینی و صوفیان
شده است سرانجام از طرف غزالی (متوفی ٥٠٥ هجری = ١١١١ میلادی) مفصلاً
مورد بررسی قرار گرفته است.

غزالی بنابر اهمیت این مساله يك قسمت از کتاب (احیاء علوم الدین) خود
را به نام (کتاب سماع) به این موضوع اختصاص داده است. غزالی در این اثر،
نخست بطور خلاصه از تأثیر مهم سماع در روح انسان بحث کرده و پس از آن
گفته است که سماع در قلب وجدی ایجاد می‌کند که آن وجد اعضای بدن را به
حرکت درمی‌آورد - که گاهی این حرکات موزون و گاهی غیر موزون است. یکی
از این حرکات تصفیق (٢) و رقص و دوم را اضطراب نامیده است. وی پس از
ذکر این مساله آراء و افکار مربوط به حرام بودن سماع را نقل کرده است. در
این باره اولاً به عقاید بزرگانی چون اطم شافعی و مالک که بنیان‌گذار مذاهب
بزرگی هستند، و سفیان الثوری و حماد اشاره نموده و پس از آن مساله را
بیشتر از نظر روحی مورد بررسی قرار داده است، و اینکه حالات روحی با دین
در چه شرایطی به یکدیگر نزديك یا از هم دور می‌گردند.

برای تحقیق در این موضوع اولاً به احادیث مراجعه نموده و از روی احادیثی
که از کتب معتبر حدیث نقل کرده گفته است: وسایل تفریح و رقص که بعد از
پیغمبر (ص) مکروه و یا حرام شده است، پیغمبر خود، اینها را بد نمی‌دانسته.
بعد از شرح این مطلب می‌پرسد که صدای خوش چیست؟ آیا گوش دادن با

صدای خوش مباح است؟ از میان سازها به کدام يك جایز هست، و یا جایز نیست که گوش بدهند؟ و این قبیل مسائل را مورد بررسی قرار داده است. به نظر غزالی صدای خوش صدایی است که وقتی سامعه آنرا می شنود او را خوش می آید و آن صدا، صدای خوش است.

این نیز بنابر آنکه ممکن است موزون و یا بی وزن باشد به دو قسم نفسیم می گردد: موزون تقسیم می شود به مفهوم مانند اشعار، و غیر مفهوم مانند صدای جمادات و حیوانات ولی لطف اصوات خوش موزون نیز آن سوی زیبایی وزن می ماند!

چه بسا اصوات خارج از وزن هست که خوشایند است و ای بسا صداهای موزون که ناخوشایند است.

صداهای موزون به اعتبار مخارجشان بر سه قسم اند:

نخست - صداهایی که از جمادات مانند آلات موسیقی به درمی آید.

دوم و سوم - صدایی که از حنجره انسان و یا حیوان خارج می شود.

گوش دادن به صداهای خوشی که از اینها به در می آید نباید حرام و یا مکروه شمرده بشود. کسانی که این صداها در آنها تاثیر نمی کند باید در سلامت روح آنان شک کرد. زیرا تاثیر این صداها بر روی کودکانی که در کهواره است و یا شتر و گوسفند امری مسلم و يك واقعیت است. پس اگر اینها را حرام می شماریم باید شنیدن صدای بلبل یا پرندگان نظیر آنرا نیز حرام بدانیم. هر کدام از حواس پنجگانه آدمی از چیزی لذت و بهره می برند: مثلاً: باصره از تماشای سبزه زیبا محفوظ می شود و سامه از بوی خوش. و بدین ترتیب اینها را هم باید حرام دانست.

این نظر شرع گوش دادن به صدای برخی سازها و وسایل تفریح - که ممنوع و حرام محسوب شده - جایز است، چه این منع مربوط به خود آلات و ادوات است، و لذتی که از آنها حاصل می شود مباح است، در غیر این صورت هر شیء لذت بخش را باید حرام شمرد.

بنابراین شنیدن صدای خوش ایجاب می کند که چنانچه لذتی که در سماع احساس می شود مباح دانسته شود گوش کردن به صدای خوش هم باید مباح باشد. در این صورت در نتیجه شنیدن صدای خوش، که مباح شمرده شده، رقص هم مباح است. و بنابر این اگر آن چیزی که انسان را به رقص و حرکت درمی آورد (سماع)، مباح و مقبول شمرده شود رقص هم که بر اثر سماع به وجود می آید مقبول است. بدین ترتیب در نتیجه سماع که گوش دادن به صدای خوش است وجدی در انسان حاصل می شود که منجر به حرکت در آمدن اعضای بدن می شود که همان رقص است و خلاصه این بدان معنی است که سماع، رقص را نیز شامل می شود. به حرکت در آمدن یا نیامدن مربوط است به ضعف و یا قوت وجد، و نیز مربوط است به کسی که بتواند آنرا آشکار بکند یا نکند. قوت -

داشتن یا نداشتن به این امور و به حالات وجودی او مربوط می‌شود. ولی آن‌کس که در حال حرکت است نباید در اکائفات، غیر از جمال خدا چیز دیگری را ببیند. آن‌کس که سماع می‌کند، سماع وی عشق او را در مقابل خداوند، و شوق قوی او را به حرکت درمی‌آورد و آنرا قویتر می‌کند که از این نیز حالات به وجود می‌آید. این حالات با آتشپایش قلب را می‌سوزاند و آن را از بدیها پاک می‌سازد. بعد از این پاکیزگی حالات مشاهده و مکاشفه در آدمی حاصل می‌گردد.

کمان می‌رود چون در زمان غزالی نحوه انجام سماع معلوم بوده، وی طرز انجام سماع را بیان نکرده و تنها آدابی را که باید در سماع رعایت بشود روشن می‌کند که از طرز حرکات سماع کنندگان و طرز ترکیب مجلس سماع کم و بیش می‌توان اطلاعاتی به دست آورد:

یکی از این آداب در نظر گرفتن زمان و مکان و اخوان است (۴). هنگام آماده شدن غذا و یا در وقت خصومت، و هنگام نماز و بروز حوادثی که دل را مضطرب می‌سازد فایده‌ای که از سماع انتظار می‌رود به دست نمی‌آید به همین ترتیب در جای پرازدحام و یا آلوده و یا درجایی که در آن چیزی باشد که قلب را به خود مشغول کند سماع کردن جایز نیست.

و اما در مورد اخوان (یاران): در حضور کسی که منکر سماع است و مجلس را با حضور خود غیر قابل تحمل می‌سازد و در حضور شخص متکبر و یا صوفیی که تظاهر به وجد می‌کند سماع کردن جایز نیست.

ادب دوم - نگاه کردن حاضران است، چه ممکن است وقتی که مریدان در اطراف شیخ هستند سماع به آنها زیانی برساند.

ادب سوم - آنکه به قوال گوش دهد و به اطرافش توجه نکند، خمیازه نکشد، سرش را زیر پینه‌آزد و از دست به هم زدن و حرکات دیگر خوددازی نماید. و بعد از آنکه به وجد آمد به حرکت درآید که این نیز به درجه قوت وجد مربوط می‌شود.

ادب چهارم - اینکه ازجا برنخیزد و اگر بتواند بر خود مسلط باشد بسا صدای بلند گریه نکند. چه افراط در این کار و پاره کردن لباس فقط در حالتی مباح است که مثلاً کسی نتواند جلو تنفس خود را بگیرد، و مانند این رقص کردن و یا تظاهر به گریستن است که مباح می‌باشد، زیرا اگر قصد ریا در میان نباشد به دروغ گریه کردن نیز مستحب حزن و اندوه است. رقص نیز موجب تحریک سرور و نشاط می‌گردد. هر خوشحالی - چون مباح است - جایز است که به حرکت درآید، و اگر حرام باشد نیز جایز است.

ادب پنجم - موافقت و همراهی با جماعت سماع کننده امری ضروری است. هرگاه یکی از آنان در حالت وجد حقیقی، و یا بدون اظهار وجد به اختیار خود برخیزد موافقت با وی شرط است. به همین ترتیب در سایر حرکات وی نیز

موافقت داشتن از آداب مصاحبت و معاشرت است. ملاحظه می‌شود که غزالی بیشتر حرکت افرادی را که در سماع به حالت وجد درمی‌آیند، و در انشای این حرکت مثلاً عمامه‌هایشان می‌افتد و یا لباسهای خود را پاره می‌کنند، به صورت مبهمی بیان کرده، و از آن به عنوان آئینی که قواعد مشخصی داشته باشد سخن نگفته است. متأسفانه در اوایل احتمال می‌رود در مورد حرکت کسی که در حال وجد است و موافقت دیگران از روی ادب، و نحوه اجرای این موافقت در این آئین اطلاعات بیشتری داده نشده است. ولی از مجموع اینها چنین برمی‌آید که غزالی به جنبه مشرّع بودن سماع اهمیت داده است. در زمان ابوسعید ابوالخیر که در نیمه اول قرن پنجم هجری شهرت فراوان داشته و تقریباً دو قرن بعد از آن در زمان مولانا نیز، (سماع) در حالت وجد دینی و به صورت يك ضیافت نیمه دینی صورت می‌گرفته است.

هیچ شکی نیست که در امر بیدایش سماع، وجود صوفیه که در حالت وجد دینی همراه با موسیقی دست به حرکات مؤزون زده‌اند - و این حرکات اثرات مطلوبی در محیط آنان به جای گذاشته - نقش مهمی ایفا کرده است. در حقیقت کسانی که می‌خواستند زود به زود حرکات آنان را مشاهده کنند برای تکرار این حرکات به دنبال وسیله گشته و برای دست یافتن بدان، ضیافت دادن به درویش را بسیار مناسب می‌دانسته‌اند. از چه زمانی ضیافت دادن به درویش معمول شده، قطعاً معلوم نیست؟ ضیافتهایی بدین گونه بیشتر در دوره صوفی معروف ابوسعید ابوالخیر دیده می‌شود. بعد از آن نیز مولانا یکی از عوامل مهم پیرا شدن این قبیل ضیافتها گردیده، بدان حد که سابقه قبلی این عادت به کلی فراموشی، و به مولانا نسبت داده شده است.

در این امر اهمیتی که مولانا برای سماع قائل شده و کسانی که بس از وی آمده، و در تکامل این آئین اهتمام ورزیده‌اند نقش مهمی ایفا می‌نماید. این نکته را باید اضافه کرد که تازمان مولانا این عادت به این صورت در سرزمین (آناتولی) جاری و معمول نبوده است. ما در اینجا قبل از بحث درباره کیفیت سماع در دوره مولانا به اختصار به شرح نحوه سماع در زمان ابوسعید ابوالخیر و نیز زمان مولانا و ارتباط و تفاوت‌های آن دو - که از طریق مآخذ و منابع موجود به دست ما رسیده می‌پردازیم. ولی باید به این نکته اشاره کرد که چگونگی حرکات کسانی که در آن زمان در آئین سماع شرکت می‌کردند با آنچه در زمان مولانا دیده می‌شود به تفصیل ذکر نشده است. در مآخذی که درباره شرح احوال ابوسعید ابوالخیر در دست است روایاتی مربوط به سماع آمده است که اهم آنها به شرح زیر می‌باشد:

پدر ابوسعید ابوالخیر عادت داشت که هر شب هفته را که در خانه‌ای مجلسی ترتیب داده می‌شد پسرش را با خود ببرد. هرگاه شخص محترم و یا غریبی می‌آمده او نیز به این مجلس سماع دعوت می‌شده است. پس از صرف غذا و ادای نماز و خواندن اوراد سماع برگزار می‌شد. در وقت سماع قوال می‌خواند.

انها نیز بعضی از اوقات تا بامداد بهرقص می پرداختند. در زمان شهرت ابوسعید نیز از افراد مختلف پول گردآوری می شده و با آن پول مجلس سماع ترتیب می یافته است. روزی مریدان شیخ از بازار می گشتند، قوالانی را که از طوبی آمده و در بازار سماع می کردند دیدند. شیخ خواست که سماع آنان را ببیند. پس به خادمش تاکید کرد که به بازار برود و شخص نیکو روی را پیدا کند و از وی بخواهد تا مخارج مجلس سماع قوالان را بپردازد. خادم همه جا را گشت و چنین کسی را نیافت، پس بازگشت و شیخ را گفت: همه جا را گشتم و نیکو روی تر از شیخ کسی را ندیدم. بدین سبب شیخ فرجی خود را به درآورد و گفت: این را به دکان ابو جعفر بپرو به یو یگو که برای تاهین هزینه سماع امشب پنجاه ریختار بدهد. خادم فرمان او را به جا آورد، از شخص مذکور پول لازم را گرفت و بدین ترتیب مجلس سماع تشکیل گردید.

گذشته از سماعی که به صورت دسته جمعی انجام می گرفت ابوسعید نیز مانند مولانا به طرق مختلف به تنهایی به سماع می پرداخت و در این باره مناصبی در دست است که بعدا بدانها اشاره خواهد شد.

اساسا اگر شرح احوال این دو صوفی را مورد تحقیق و بررسی قرار دهیم صرف نظر از مزیت های اخلاقی و شاعری مولوی خصوصیات دیگر این دو بسیار شبیه بهم و کاملا مشهود است. ولی طرز سماع این دو را می توان تخمین زد که با یکدیگر فرق دارد. در حقیقت می توان گفت طبق روایتی که در فوق بدان اشاره شد در دوران ابوسعید مخصوصا سماع دسته جمعی بعد از صرف غذا انجام می گرفته است و از مناصبی که از احوال مولانا بحث می کنند چنین بر می آید که اصطلاح چرخ زدن در نزد مولویه بطور فراوان دیده می شود ولی در عهد ابوسعید به نظر نمی رسد.

در حقیقت اندکی بعد در زمان مولانا - که بعدا بدان اشاره خواهد شد - مخصوصا توصیه می شود که در حالت گرسنگی به سماع باید پرداخت که حال شخص از چرخ زدن به هم نخورد و این کار برای جلوگیری از ناراحتی ناشی از چرخ زدن امری طبیعی است. روزبهان بقلی که در سال ۶۰۶ هجری یعنی دو سال بعد از تولد مولانا فوت کرده است شرایط سماع را بر می شمارد و می گوید: قوالی که در سماع ساز می نوازد و ترانه می خواند باید خوشرو باشد، و برای آسایش و آرامش قلب عارفانی که در مجلس سماع حضور می یابند وجود بوی خوش و روی نیکو و صدای خوش ضرورت دارد.

در نتیجه ملاحظه می شود که بیشتر، رواج سماع به فرقه مولویه ارتباط و بستگی داشته است، و تا این اواخر در آثاری که تالیف گردیده تنها راجع به مباح بودن یا نبودن آئین سماع سخن به میان آمده و درباره نحوه اجرای سماع اطلاعات بیشتری ذکر نشده است. این حال در مورد آئینهای فرقه های دیگر نیز صادق است. به احتمال زیاد علت عدم ذکر این تفصیلات در کتابها آنست که

این مسائل را باید عملاً فراگرفت.

یرخی از محققان و مورخان اروپایی که دربارهٔ این آئینها به تحقیق پرداخته‌اند چون نسبت به این موضوع بیگانه بوده‌اند اطلاعات لازم را به دست نیاورده و نتوانسته‌اند تفصیلات آنرا ذکر نمایند.

معروف است که مولانا - که سماع را به صورت نوعی عبادت درآورده - بعد از ملاقات با شمس تبریزی به سماع پرداخته است. به سبب ارتکاب این عمل، وی نیز مانند ابوسعید ابوالخیر مورد انتقاد قرار گرفته است. سلطان ولد در کتاب ابتدایه می‌گوید که مولانا بعد از آشنا شدن با شمس تبریزی شب و روز در حالت سماع، و فریاد زنان به جاهای مختلف می‌رفت و می‌رقصید و به معربان زروسیم می‌داد تا وقتی که قوالان از نواختن و خواندن خسته می‌شدند، و همهٔ خلق شهر یرای همداستانی و موافقت با او به سماع مبتلا شده بودند.

احمد بن فریدون سیپسالار در رسالهٔ خود می‌گوید که مولانا قبل از دیدار با شمس تبریزی مطلقاً سماع نمی‌کرد و طبق میل و درخواست شمس به سماع آغاز نموده و تا پایان عمر از آن دست نکشیده، و آنرا به صورت طریقت و آئین درآورده است. بعد از این مقال تأثیر سماع را در روح شرح و توضیح می‌دهد. سماع یرای عامهٔ خلق - که به هواهای نفسانی مشغول می‌شوند - حرام است. برای طالبان حق و عاشقان خدا حلال است، زیرا شوق طلب خداوند در آنان زیاده‌تر می‌شود و جز خدا چیزی به چشم آنان نمی‌آید. گذشته از این از حرکاتی که در هنگام سماع مشاهده می‌شود معانی مختلفی به چشم می‌خورد: چرخ زدن نشانهٔ توحید است که مقام عرفای موحد می‌باشد. عارفانی که در این مقام هستند از هر جهت محبوب و مطلوب را می‌بینند و به هر طرف که می‌گردند به فیضی نائل می‌شوند. یریدن و پایکوبی نشانهٔ تسخیر نفس سالک است که هر چیز غیر از خدا را زیر پا می‌گذارد.

دست افشانی علامت خوشحالی حاصل از وصال محبوب است، و همچنین نشانهٔ اقبال به مرتبهٔ کمال و شکست دادن لشکر نفس اماره است. در وقت سماع، تنها در حالت بیخودی جایز است که کسی را در آغوش گیرند. آنکس که ایستاده است چنانچه خود را درآینهٔ باطن کسی مشاهده کند و او را در آغوش گیرد، از مشاهدهٔ آن جمال حالات خویش را در آن می‌یابد. خلق را به سماع کشانیدن و به حرکت تشویق نمودن مقام اهل (صحو) است. هدف آنست که فیضی که در این مقام حاصل و بر قلب حاضران پراکنده می‌شود همه را شامل گردد. تواضع و سجده نیز عبارت است از مقام بندگی. در سماع خالی بودن معده شرط است. ملاحظه می‌شود که در رسالهٔ سیپسالار نیز که از سماع مولانا - که به تشویق شمس آنرا به صورت آئین و طریق و عادت درآورده -

بحث شده، و درباره طرز سماع فقط از حرکات دست و پا و چرخ زدن سخن به میان آمده ولی توضیحی در این باره داده نشده است.

بدون شك اكثر مآخذ و منابعی که در باب سماع مولوی است در مناقب العارفین افلاکی موجود است. با این همه نمی توان گفت که در آنجا نیز طرز و اصول سماع کردن مولوی با همه دقایقش شرح داده شده است.

مادر اینجا از اسنادی که در اثر مذکور (مناقب) آمده سود جسته کوشش خواهیم کرد که نتیجه ای به دست بیاوریم:

از این کتاب چنین بر می آید که يك صدای خوش و یا پرمعنی کافی بود که مولانا را به سماع وادار سازد: در کوچه، در بازار، در مسجد مرام (۵)، در چشمه آب گرم، در آسیاب و در میدان شهر قونیه سماع می کرد. اولاً برای سماع، قابلیت شرط بوده است. مولانا از اینکه اهالی قونیه در خفا با سماع زیاد مخالفت می کردند لب به شکایت می گشود. در مناقب العارفین دو گونه سند در باب سماع مولانا وجود دارد:

یکی - سماعی که مولانا به تنهایی بدان می پرداخت.

و دیگری - سماعی که به صورت دسته جمعی انجام می شده است. اینک به شرح این دو می پردازیم:

۱- سماع انفرادی مولانا:

بعد از غیبت شمس (۲۱ شوال ۶۴۲) مولانا فرمان داد که برای او يك فرجی هندبازی و يك کلاه پشمی عسلی رنگ درست کنند، جلو پیراهنش را باز کرد، دستار علمی اش را به شکل شکر آویز بست و کفش و چکمه مخصوص مولویان را پوشید. آستین فرجی اش را جمع کرد، و دستور داد که رباب را به شکل شمش خانه درآورند و بعد از اتمام همه اینها به سماع آغاز کرد. از دنیا سه چیز را برگزیده بود: سماع، شربت و گرمابه. شمس نیز قبلاً در عراق عجم سماع می کرد. مولانا در ضمن سماع شعر می سرود و از شوق سرودن اشعار برقص می پرداخت. در ضمن اینکه قسمتی از مثنوی را می سرود و قوالها ساز می زدند و تفتی می کردند، وی نیز به هیجان می آمد و خروشان سماع می کرد. به همین گونه هریدان هم گاه گاه خروش بر می آوردند. پس از سکوت قوالها به گوشه ای میرفت و به اطرافیاناش می فرمود تا نور خداوند را از درون چشمهای وی ببینند.

روزی با هیجان بسیار از مدرسه بیرون رفته و به حجره عزالدین، قاضی سیواس داخل شده و او را گشایان گشایان به مجمع عشاق درآورده، و او نیز لبامش را پاره کرده و به سماع پرداخته است.

گاهگاهی در ضمن سماع و در حالت وجد فراوان می گفت که در هر چیز خداوند را می بیند. مدت مدیدی در حالت سماع باقی ماند، و گاهی از او خرواهش می کردند از سماع بازایستد. هنوز از گرمابه در نیامده به سماع می پرداخت. از شدت شوق از صبح تا نیمه شب در حالت رقص و چرخ زدن سماع می کرد و

گاهی اتفاق می افتاد که بیش از يك هفته نیز در آن حال می ماند. در مدتی که در (ایلغین) (۶) به سر می برد سماعش چهل روز ادامه یافت. در هنگام ادامه سماع در برابر درخانه دعوت کننده می ایستاد و منتظر می ماند تا همه مریدان وارد شوند. گاه اتفاق می افتاد که پابرنه و سماع کنان به مدرسه می آمد و سماعی را که در بیرون آغاز کرده بود در داخل مدرسه هم ادامه می داد. در سماع، پشت کردن به سماع کنندگان نشانه بی حرمتی است.

ملاحظه می شود که کسانی که گل یرای او می بردند و یا سخنان مهیجی بر زبان می آوردند موجب می شده اند تا مولانا سماع بکند. بازدن يك نره به سماع وارد می شد و با ادای لفظ (هی) به سماع بر می خاست و برخی را متعجیرانه متوجه خود می نمود. در ضمن سماع فتوی می نوشت، و به پرسشها به شعر پاسخ می گفت. همچنین در حین سماع به کنار تخت گویندگان می آمد و تعظیم می کرد و عذر می خواست. حمزه نی زن را که در حالت موت در گذشته بوده زنده نمود سه روز بی وقفه سماع کرده، و در پایان سماع نی زن در گذشته است. در وقت سماع گوینده کوز پشتی دارد که هم می نوازد و هم می خواند. به گویندگان و مردم دیگر بذل و بخشش می کرد. گاهی بعد از سماع به حمام می رفت، و گاهی هنگام نشر معارف الهی به وجد می آمد و به سماع مشغول می شد. گاهی نیز از پس به سماع ادامه می داد گویندگان از نواختن و خواندن عاجز می شدند. در حین سماع خوشش نمی آمد کسی با او برخورد کند، و گاهی نیز از برخورد با يك شخص سرمست ناراحت نمی شد. در يك گوشه مدرسه او و در گوشه دیگر شاعر مشهور فخرالدین عراقی با هیجان زاید الوصفی سماع می کردند.

صبح همینکه یاران می آمدند به سماع می پرداخت، و از افراط در سماع بیمار می شد. در حالت سماع، هنگامی که مست می شد دست قوالان و یا پسرش سلطان ولد را می گرفت و در حالت چرخیدن و رقصیدن صلوات می فرستاد و دوباره به سماع مشغول می شد. مشهور است که با صدای چکش دکان صلاح الدین زکوب و یا صدای ربابی که از میخانه ای به گوش می رسید شروع به سماع و چرخ زدن می کرد. از بسیاری سماع هواهای شپوئی عادی خود را نیز فراموش کرده بود. وقتی زکی قوال وارد می شد مولانا او را وادار به نواختن می کرد، و خود فوراً به سماع می پرداخت. بعد از سماع سینه اش را مالش می دادند. در حین سماع دستش را از زیر دامنش بیرون می آورد و در دفهای خوانندگان پول می انداخت. در میان هیئت قوالان خوانندگان (دف زن) و همچنین نی زن ها بودند. گذشته از این از دف زن ها و نی زن های (زن) هم سخن به میان آمده است. گاهی از زیر آب سرد بیرون آمده سماع می کرد، و مدت مدیدی بدون اینکه غذا بخورد (الجوع الجوع، ثم الرجوع) گویان به سماع می پرداخت. در ضمن سماع وقتی کاملاً از خود بیخود می شد، هر چه در تن داشت، همه را - بجز پیراهنش - به قوالان می داد، و در هنگامی که برهنه به رقص و سماع می پرداخت، اطرافیان

جامه‌های گرانبها در وی می‌پوشانیدند.

گاهی دعوت خواتین بزرگ زمانه را اجابت می‌کرد و به همراهی آهنگ و نوای ساز نی‌زن و دف‌نواز و خواننده سماع می‌نمود و آنها نیز بر سر وی گل نثار می‌کردند. همینکه از گرمابه بیرون می‌آمد، به مدرسه می‌رفت و به سماع مشغول می‌شد.

در میان کسانی که همراه مولانا و یا منفردا سماع می‌کردند افرادی بودند که آنان نیز جامه‌های خود را چاک می‌زدند. وقتی مولانا خبر مرگ شمس را شنیده در حالت سماع غزلهایی به طرز مرثیه سروده است.

گاهگاهی در مراسم عروسی نیز به سماع می‌پرداخت. صلاح‌الدین زرکوب نیز در حضور حاکم، بنابه گفته مولانا، در مجلس تذکیر وی به شوق می‌آمد و سماع می‌کرد.

ظاهراً مولانا قسمتهایی از کتاب مثنوی را نیز در حین سماع سروده است.

۲- سماعی که به صورت دسته‌جمعی اجرا می‌شود:

آئین سماع در آغاز با مولانا به طرز اکلاسیک آغاز و به تشوین شمس به صورت چرخ‌زدن درآمده، و در اندک زمانی مورد توجه واقع شده و رواج پیدا کرده و به شکل ضیافت تفریحی و نیمه‌دینی بزرگان دوران درآمده است.

سماعی که به صورت دسته‌جمعی اجرا می‌شد در مدرسه‌ای که مولانا در آنجا

بوده، و در خانه و باغ حسام‌الدین چلبی، و در ایلقین، و در خانه بزرگان زمان و یا در مدرسه صدرالدین قونوی برپا می‌گشت. از ظواهر چنین برمی‌آید که در اوایل، وقت سماع مربوط به پیدا شدن حالات وجد در مولانا بوده است. احوال و حرکات هیجان‌انگیز و یا یک سخن و نکته و کرامتی از جانب وی موجب می‌شده تا او را به سماع برخیزد و سپس همگان به صورت دسته‌جمعی به سماع بپردازند.

حسام‌الدین چلبی بعد از فوت مولانا احتمالاً برای حفظ خاطره پیر خود و برای نگهداشتن آئینی که مولانا بدان علاقه داشت بعد از هر نماز جمعه، پس از قرائت قرآن با اجرای سماع دسته‌جمعی آنرا به صورت آئینی خاص درآورد. ولی مخصوصاً پیری که پیشوای این طریقت بود امکان داشت که بر اثر هیجانات سریع از دایره این رسوم یا فراتر بنهد، و از طرف افراد دیگر نیز علل مختلفی موجب می‌شد تا مجلس سماع ترتیب دهند: گاهی جوانی که به مولانا عشق می‌ورزیده، برای اظهار ارادت خود، از سوی پدر وی و یا بازرگانی که در تجارت همواره متضرر می‌شده برای آنکه بیشتر متضرر نشود و یا از جانب رجال دولت مانند: سلطان و یا معین‌الدین پروانه و یا از سوی شخص محترمی، و یا از طرف کسانی که از مولانا کراماتی دیده بودند و یا از سوی یک قاضی همچون کمال‌الدین کابی و یا از جانب همسران بزرگان دولت وقت و یا تجار، و یا از سوی زنی که به وی ارادت می‌ورزیده ترتیب مجلس سماع داده می‌شده است. گاه

مشاهده می‌شد که در مراسم ختنه‌سوران که بزرگان هم در آن مجلس دعوت می‌شدند یا در عروسی آئین سماع برگزار می‌شد.

همچنین در مجالسی که در مدرسه‌ها تشکیل و سماع در آنها برگزار می‌شد امرا و بزرگان دولت نیز شرکت می‌جستند. در این میان از طرف خودم دیدن نیز مجلس سماع ترتیب می‌یافت. این ضیافتها با توجه به خصوصیت دعوت کنندگان، در خانه‌ها و کاخ پادشاهان و یا در مدرسی که مراسم پوست‌نشینی (اجلاس) و یاهرگونه مراسم دینی در آنجا انجام می‌شده ترتیب می‌یافت. و این به يك نوع مراسم مولود (V) شبیه بوده است. از مناقب العارفین، چنین برمی‌آید که به‌ویژه در جاهایی که جنبه دینی داشته بعد از قرائت قرآن به سماع می‌پرداختند و سپس غذا می‌خوردند. در منازل و کاخها نیز به احتمال قوی همین روش اعمال می‌شده است. در حقیقت از مدارکی که درباره سماع در دست است ظاهراً چنین برمی‌آید که در این قبیل ضیافتها نخست قرآن خوانده می‌شده است، ولی درباره این موضوع به طور قطع و یقین سندی در دست نیست، اما در بسیاری از مدارك ذکر شده است که پس از سماع به خوردن غذا می‌پرداخته‌اند. همچنین از مدارك موجود اطلاعات روشنی درباره شرکت کنندگان در مجلس سماع به دست می‌آید: در این مجالس يك ارکستر، سماع‌گران، و تماشاگران حضور داشته‌اند. درباره اعضای ارکستر اطلاعات دقیقی در دست نیست، و نمی‌دانیم که آیا همواره از خوانندگان بخصوصی تشکیل می‌شده، و آیا ساز مخصوصی می‌نواخته‌اند؟ اما جابه‌جا به انواع مختلف از اسامی اینها سخن رفته است. در ضمن چنین فهمیده شود که به‌نوازندگان رباب نیز تمایل زیادی نشان می‌داده‌اند. سازهایی که درباره آنها سخن رفته است عبارتند از: نی - رباب - دف - سرنا - نقاره و بشاوت (که درباره ماهیت و چگونگی این ساز اخیر اطلاع دقیقی در دست نیست).

احتمالاً در مجالس سماع همه نوازندگان این سازها و یا برخی از آنها شرکت می‌کرده‌اند. حتی الامکان سعی می‌شد تا محل برگزاری سماع وسیع باشد که اگر در آنجا بیش از يك تن به‌رقص مشغول شوند با یکدیگر برخورد نکنند. طبق اسناد موجود در مدرسی که سماع برگزار می‌شد برای خوانندگان جای مرتعی ترتیب داده می‌شد که آنها (تخت) می‌نایمیدند. همچنین از باره‌ای مدارك چنین برمی‌آید که سماع را بایک ندای (هی) آغاز می‌کردند. از برگزاری سماع جز نحوه ترتیب سماع‌گران و چرخ‌زدن آنها و امکان باره کردن لباسشان بعد از به‌هیجان آمدن، متأسفانه چیز دیگری به دست نمی‌آید ولی از يك عزل مولانا که با این مطلع آغاز می‌شود:

جان هم به سماع فاندز آمد
آغاز نهاد کف زنی را
فهمیده می‌شود که در هنگام سماع کف می‌زدند. سماع‌گران نا وقتی که مولانا از سماع باز نمی‌ایستاد در حال سماع باقی می‌ماندند. سماعی که در

روز انجام می‌شد تا نیمه‌شب و سماعی که در شب آغاز می‌شد گاه اتفاق می‌افتاد که تا بامداد ادامه پیدا می‌کرد. در میان دعوت‌شدگان صاحبان شریعت و طریقت و رجال دولت هم‌دیده می‌شدند. گاه اتفاق می‌افتاد که اینان برای روشن نمودن محل سماع، شمع همراه خود می‌بردند.

بعد از اتمام سماع، سرانجام غذا صرف می‌شد. از مناقب العارفین درباره انواع غذاها هم اطلاعات کمی به دست می‌آید. فی‌المثل کمال‌الدین کابلی که از قضاة بزرگ روم بوده می‌خواسته ضیافت سماعی ترتیب بدهد و به این منظور در قونیه اقدام به تهیه قند سفید می‌کند، ولی از سی‌زنبیل بیشتر نمی‌تواند پیدا کند و برای جبران کمبود آن چند قوصره (سبزی که از برگ درخت خرما می‌سازند) نبات در آن مخلوط می‌کند، و باز چون کفایت نکرده به همسر پادشاه وقت (قماچ خاتون) مراجعه نموده است و این خانم هم ده کله قند هدیه کرده. پس مصلحت می‌بیند که به عامه مردم (جلاّب عسلی) داده شود. خلاصه کلیه قندها را به حوض مدرسه (قراتای) می‌ریزد، و غیر از آن چند خمره بزرگ را نیز پر از شربت می‌کند و برای اینکه مزه همه اینها یکسان باشد قدری از آنرا به نزد چاشنی‌گیر سلطان می‌فرستد، و سپس در آن شب به بزرگان دین و دولت که دعوت وی را اجابت کرده‌اند تعارف می‌نماید. و این رسم و عادت کم‌وبیش شباهت بسیار به مراسم مولود دارد (که امروزه نیز در مراسم مولود به مردم شربت می‌دهند). همچنین دانسته می‌شود که بعد از سماع غذاهای گوناگونی صرف می‌شده است ولی باین‌همه در بین غذاها فقط از پلو و حلوا و قطاب نام برده شده است. سماعی که پس از مولانا - امروزه به مناسبت سالگرد وفات وی برگزار می‌شود خود موضوعی است که جادارد در باب تاریخچه تکامل آن جداگانه تحقیق شود.

در سالهای اخیر به‌ویژه در قونیه و گاهی نیز در استانبول آئین سماع برگزار می‌شود، و استاد محترم ما (هلموت ریتز) که شخصا در این قبیل مجالس شرکت کرده و با ارباب سماع و فرقه مولویه در تماس بوده تفصیلات آنرا همراه با عکس منتشر نموده است*.

یادداشتها

۱- درباره سماع و تاریخچه و احکام و آداب آن مراجعه شود به سلسله مقالات مترجم در مجله موسیقی و زوایات فرهنگ و هنر (شماره‌های ۱۰۸-۱۲۰)، سالهای ۱۳۴۵-۱۳۴۷.

۲- ... قل ما عندالله خیر من اللهو و من التجارة والله خیر الرازقین.

* در ترجمه این مقاله آقای ناجی طوقماق دانشجوی گرامی ترك با اینجانب همکاری نموده است که بدین وسیله از زحمات ایشان سپاسگزاری می‌کنم (ح).

- ۳- کف زدن.
- ۴- اوحدی مراغه‌یی دز (جام جم) گوید: میسند این سماع در دانش -
بی‌زمان و مکان و اخوانش.
- ۵- نام محلی است.
- ۶- ایضا نام جایی است.
- ۷- مولود (دز ترکی Mevlit) به اشعاری گفته می‌شود که درمنقبت
حضرت رسول اکرم (ص) سروده شده و دز جشنهای دینی و نیز در مجالس
فاتحه و عزا خوانده می‌شود. کتابی به نام (وسيلة النجاة) از سلیمان چلبی حاوی
این قبیل اشعار و بسیار معروف است.

صحیح و تفسیه از دکتر محمد ریاضی

استاد زبان اردو و پاکستانشناسی دانشگاه تهران

متن مکتوبات میر سیدعلی همدانی (۲)

نوزده مکتوب دیگر بنام میرسیدعلی همدانی منسوب بسوده و سالها پیند ترجمه (۱) آنها بزبان اردو چاپ گردیده است - نسخه ای از متن (۲) ترجمه شا در دست اینجانب میباشد. از دیرباز بنده در تفحص پیدا کردن متن فارسی مکتوبات نامبرده بوده و اینک در دسترسی به ۱۲ مکتوب (از شماره ۸ تا ۱۹) با متن ترجمه شده کاملاً مطابقت دارد) توفیقی حاصل گردیده است - این م در آخر دونسخه خطی رساله مستورات (منقبة الجواهر) حیدر بدخشی، یکی متعل بکتابخانه ملی (۳) فرهنگ تهران و دیگری از آن کتابخانه خانقاه احمدی (۴) تهران، مضبوط است و عکسهایی از هر دو نسخه در کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران (۵) وجود دارد. این متن تاکنون چاپ نگردیده است بنده در جستجو هستم و امیدوارم که روزی متن هفت مکتوب مفقودالایر میر سید علی همدانی (شماره ۱ تا ۷) نیز پیدا گردد - در نسخ دوگانه مزبور، اختلا متن در صورت قابل ملاحظه ای وجود ندارد.

از متن ترجمه اردوی مکتوبات، موضوعات مکتوب هفتگانه بدین قرار بحث میخورد: در اقسام مخلوقات، در بیان موجودات، در طلب علم، در بیان تجرید تفرید، در عشق و محبت، در اوصاف روح و در نزول بلا - موضوع مکتوب دوازده گانه، چنانکه خوانندگان گرامی خواهند دید، متنوع و گوناگون است و برای افاده عامه مریدین نوشته شده است - مؤلف مطالب بس طولانی اخلا و دینی و صوفیانه را در چند جمله احصاء نموده و داد سخن داده است - چو در سائر مکتوبات مؤلف مریدین و ارادتمندان خود را «برادر» خطاب میکند، برین این متن را می توان «اخوانیات» میر سیدعلی همدانی موسوم کرد. این متن :

«مکتوب هشتم» دو وصول.

ای برادر، بدان که اتصال به درگاه خداوند تعالی مانند اتصال جسم بجسم یا جوهر بعرض یا علم بمعلوم یا عقل بمعقول یا چیزی بچیزی دیگر نیست، سبحانه و تعالی عما یقولون (۶) علوا کبیرا، اتصال در زبان شرع معروف است و میان عالمان شرع و عارفان معروف است. پس پیوستن بحق تعالی آن باشد که بری و مجرد باشد از دون حق تعالی و مشغول باشد بحق - هر مقدار که از حق فارغ گردد، به غیر حق مشغول و متصل گردد - قول حارث رحمه الله علیه و انمود یک منک از این قرار بود چون از دنیا به عقبی اتصال کرده بود. ولی مصطفی علیه الصلوات از هر دو کون انفعال نمود و بحق اتصال یافت و چنان نکتت بعلم بودن مرد کامل و این مرتبه خاص او بوده است.

ای برادر میان مومن و کافر و مخلص و منافق اجماع است که دنیا بد است است که فصل ندارد: بصورت مرکبی از عناصر اربعه آب و باد و آتش و خاک و بمعنی مقداری از صفات سبعة حیات و قدرت و ارادت و علم و سمع و بصر و کلام داری. خاک گذرنده را بصفا نش گذر نیست و آب تردامن را آنجا اثر نه و باد پریشان گرد را بدان فضا باد نه و آتش دود آمیز را از آن بقعه نورنه. این فصلی است که وصل ندارد ولی چون خداوند حی و علیم و قدیر و مرید و سمیع و بصیر و متکلم است، پس حیات و علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و کلام حنان اتحاد و اتصال معنوی دارند که تمیزی یکی از دیگری ممکن نبود چون حقیقت چیزهای مسنح من حیث ماهیت آنها دو نشود اگرچه در محال مخدب ظهور یابد و این وصلی است که فصل ندارد - اگرچه عناصر اربعه از جهت ترکیب و تعرفه بدان حضرت ملحق نیست که محقق است ولی صفات سبعة بوجه تقدیس و تنزیه بدان حضرت منافست که نه گزاف است. پس باین وجه وصال «ممکن» «واجب» و واجب است و و رای آن ممنوع - پس ازینجا توان دانست که فصل بیوصل، عین وصل بیفصل است - هر کرا بخود وصل بیفصل است او فصل بیوصل دارد - شبلی علیه الرحمة شاید ازینجا گفته است که: الوضوء انفصال والصلوة اتصال فمن لم یفصل لم یصل - یعنی حقیقت وضو انفصال از خود است و حقیقت صلوة اتصال بحق. پس هر کرا آن انفصال نباشد، این اتصال هم نبود چه مراد از وضو دفع حدث است و وجود مانعیت حدث دارد. پس بر رفع آن حدث، مهارت مطلق حاصل نگردد و وجود او را بازاله این حدث از خود انفصال بود و در صلوة اتصال بحق باشد که (الصلوة معراج المؤمنین) بدین نشر است و آن مروج از طبیعت است. (فی مقعد صدق عند ملک (۷) مقتدر بیان بغاست) بوجهی و بوجهی بیان فنا ولی دنیا است که در حجاب است. علامت نخست از (وان الدار الاخرة لسی الحیون (۸)) پیداست و علامت دوم از (طبع الله علی قلوبهم فهم (۹) لا یعلمون) و نیز از (کلا انهم من ربهم (۱۰) یومئذ لمحجوبون) - بوس اصل آخرت، بهشت است و اصل دنیا دوزخ - هر که از وجه طبیعت بحقیقت بیوست.

چه البشرية، کله عذاب - هر صاحب دولتی را که نهایت مرجع و منتهای حضرت هر که از وجه طبیعت بخود ماند، مبتلای عذاب گشت و وجود او برو عتاب شد خداوند تعالی خواهد بود که از میدای (الست بریکم) (۱۱) به (ان الی ربك المنتهی) (۱۲) آمده بر طینت وی روحانیت و خمیر مایه انسانیت نهاده اند (ان الله خلق الخلق فی ظلمة ثم رش علیه نوره) بیسان آنست - پس از جام (الست) مست گردیده اند که هرگز آن مستی از کام جان ایشان زوده نمی شود:

عشاق تو از الست مست آمده اند سرمست از بساده الست آمده اند

پروانه صفت، جانباز عشقند که کمند جذبه الوهیت در گردن ایشان از عهد (الست) افتاده است و امروز چندان با پروبال در طلب سر اوقات جمال پرواز کنند که بر بنای (من یقرب الی شبرا تقرب الیه ذراعا) از ایشان استقبال بعمل آورند و جواب جذبه ایشان دهند و بکنار زلال وصال ببرند. گویند که با پروبال ضعیف خود کرد سر اوقات جمال ما گردیده اند باید که پروبال آنان را بر سنت (والذین جاهدوا فینا لنهیدینهم) (۱۳) سبلنا) جادهیم و بر محك (یمحو الله) (۱۴) مایشاء و از دنیا به آخرت رسید و بوصول جنت کامران شد و از دوزخ طبیعت خلاص یافت (ثبت) ایشان را ثبات دهیم - پس بدین طریق بایشان محویت و اثبات حاصل میشود. صوفی در آن مرحله دوعید یابد: یتقی عید محویت و دیگری عید اثبات در این مقام اگر او را روح الله و حکیم الله خوانند، میزید و قبائی اینچنین بر قامت وی راست بیاید که (یهدی الله لنوره) (۱۵) من یشاء):

ای دل این راه به قیل و قالت ندهند جز بردر نیستی، وصال ندهند
و انگاه در آن هوا که مرغان وی اند تا با پروبالی، بر و بالت ندهند
دانی چه بود شرط خرابات؟ نخست تاج و کمر و کلاه در بازی، چیست
ای برادر، خدای تعالی را بندگانند که از بند خودی آزادند و در عالم الوهیت
در تصرف جذبات خوشحالند:

صوفیان در دمی دو عید کنند عنکبوتان مگس مدید کنند
ای برادر، بزرگان گویند که رسیدن بحق تعالی از ترك محبت دنیا مشکل تر است - فکر عیال و اطفال محبت دنیا نیست بلکه متعلقات را بخاطر طوری آوردن که دل به آنها متوجه باشد و از خدا غافل - کسی که همواره در طلب دنیا و فکر خدا طلبی باشد، او را بخدای تعالی رسیدن دشوار دشوار بود:

تا بود يك ذره از هستی بجای کفر باشد گر نهی در عشق بای
گویند شبلی رحمه الله علیه پیش خواجه جنبه رحمه الله رفت - توبه کرد و
بخانه باز آمد - روز اول ترك دنیا کرد و روز ثانی ترك عقبی و روز ثالث بخدا رسید - روز چهارم کسی از او پرسید که بخدای رسیدی؟ گفت در روز - سائل
گفت چگونه؟ گفت روز نخست که پیش خواجه رفتم و توبه کردم و از سردنیا
خاستم و روز دوم از سر عقبی هم خاستم - روز سوم پس حجاب بخدای تعالی
باقی نماند:

مکتوب نهم ، دوتصفیه باطن

ای برادر ، در پاکیزه گردانیدن اخلاق و تبدیل صفات مذمومه بمحمود روز بروز تا حد ممکن کوشش نمای و این را مهمی بزرگ دان - افعال و تغافل در این راه روا ندارد که بیدایی سخت درپیش است نعوذ بالله منها - بدان که هرچه درعالم سباع و وحوش و حیوانات اند، از آن هریک صنعتی درآمدی هست و اگر صفت حیوانی غیر از صفت انسانی در وی غالب بماند، فردای قیامت او را بدان صورت حشر کنند . مثلاً کسی که صفت غضب غالب دارد بصورت خوکی و دارنده کبر غالب را در صورت پلنگی - و اگر در کسی صفت چابلوسی غالب بود، فردای قیامت او را بصورت روباه حشر کنند و دیگر صفات را هم برین قیاس باید نمود - در خبر است که فردا ابراهیم خلیل علیه السلام ببینند که آنرا به دوزخ می برند - فرماید که خداوند ا کدام رسوایی از این بدتر که من در جنات هستم و پدرم را به دوزخ می برند - آخر در دنیا خواسته بودم که (ولاتحسرنی یوم یبعثون) (۱۶) . در حال از صورت برگشتند و بصورت گفتار گردد که دنیا صفت وی بر او غالب بود و آنگاه حضرت خلیل (ع) را فرمان شود که ببین، ترا باین گفتار چه نسبت؟ ای برادر، ببین که بوجه قربت اصحاب کهف ، سگی را از صفت خود برمی آرد و آدمی گردانند ولی صفات آرز، او را گفتار سازند چون در صورت آدمی همان صفات داشت - پس اعتبار در صورت نیست، در معنی است ولی اهل جهل امروز نظر بر صورت دارند - بسا آدمیان را بصورت سباع و وحوش می بینی که این صفات روزی باعث خواری ایشان باشد و آب از دو دیده می ریزند و چه بسا سباع و وحوش که با مر خداوند ، حلیه انسانی یابند - بلکه این مقام به جماد و نبات هم میدهند چنانکه حضرت رسول صلی الله علیه و سلم درباره کشور احد فرموده اند: احد جبل یحبنا و نحبه - می گویند من را کسوت سنگی از ظاهر آن کوه برگشتند و بصورت آدمی و در مرتبه صدیقان در خواهد آمد که صفت صدیقان داشت - لاجرم در زمره صدیقان درآمد و واقعه کربیه نمودن ستون حنانه هم خود معروف است . ای برادر، در راه تصفیه باطن، هوسها و آفتها زیاد است - پس غافل نباید بود تا صفات ذمیمه زائل شود و صفات حمیده جای آنها را گیرد با فردا صورت تبدیل شده باعث رسوایی نگردد - اگر بخواهد که بداند خداوند از اعمال او خشنود است یا نه، در کیفیت ادای فرائض و اطاعت نمودن خود نگاه کند و اطاعت را از معصیت بداند - خوشنودی خداوند، رأس سعادت است و غضب وی مجموعه شقاوت است که من له اللولی فله الکل - دولت او است که با مولاست - کسانی که باین مقام برسند، اهل وحدت اند که با تصفیه و تزکیه باطن از دنیا و مافیها گذشته و بنور حقیقی رسیده اند - رحما هم الله و هدنا بابتاعهم و السلام .

مکتوب دهم، در رضا بر بلا

ای برادر، دنیا دار بلا و محنت است. ممکن نیست که یکدم بی بلا و محنت توانی بود. پس ضرورت دارد که با بلا و محنت باید ساخت و به قضا و قدر حق گردن باید نهاد و خود را با دست و پای بسته در تصرف او باید داد و از مرادهای خود قدم فرا باید گذاشت که این سرمایه بندگی است و بندگی و مراد بایکدیگر جمع نشوند چون شدند - مقامی چون بهشت و تاج عظمت چون قبای خلافت انسانی با هزاران اکرام و احترام که داده اند بدون علت، ولی پای پدر ماها بلغزید و وارد ارض گردید و ابناء وی در دار بلا گرفتار آمدند و معصیتها و خطاها محصور شدند. حالا باید زحمت کشیم تا نعمت کم شده را دوباره بیابیم و باز بی تکلیف و تکلف بکنرانیم :

آدمی بهر بی غمی را نیست پای در کل جز آدمی را نیست

در قصص انبیاء از بلاها و محنتها حکایات شنیده باشی. پس قوت و غذای ما در شکم ما، خون خوردن است. خون خواران را با مراد و راحت کجا قرار و با خوشحالی دمام و نوشانوشی چه کار؟ سلطان انبیاء و سرور اولیاء فریاد می زند که یالیت رب محمد (ص) - افضل بستر بعد از انبیاء فرموده است که یالیتنی کنت ورقة من شجرة تاکل الانعام و از مصداق باب العلم النبی وارد است که یالیتنی کنت حیفالاتی - پس من و تو که باشیم و چه بگوئیم؟ کاری که در بیش داریم چنان عظیم است که نه عرش کشد نه آسمان، نه کوه کشد و نه زمین. پس بدرگاه آفریدگار دستی بردار و بگوی:

از در خویشم 'مگردان' ناامید از سر لطفی سیاهم کن سفید .

خداوند می فرماید: ما من دآیه الا هو آخذ بناسبهم. از ربی علی صراط مستقیم ای برادر، ترا رضای وی بکار است نه مکه و نه مدینه، نه دیر و نه مسجد، نه صومعه و منزلت گاه و خلوت، نه مجاهده، ریاضت، سفر و اقامت - اینها البیه و سائل ظاهری اند :

در بتکده گر خیال معنوفه ماست رفتن بطواف کعبه از عین خطاست
گر کعبه ازو بوی ندادد کنش است با بوی وصال او، کنش کعبه ماست

عزیز من، علوم همه جهان در زیر این نکته مندرج است که مقصود همه حداست. طالب صادق این و آن نه بیند نظر وی به مقصود است - بزرگان گفته اند که همه علمها که در کتب است مختصر است. رفتن براه حق علم دیگر است پس ای برادر، زاری و بیچارگی و مفلسی و نیازمندی که آنرا بندگی نام کردند و نشان همه سعادتها گردانیده اند پیش گیر و چشم انتظار بر لطف بی علت بگشای. در دریای طلب غواصی میکنی - اگر موج لطفش به ساحل انداخت (فقدفا زفوزا عظیما) (۱۸) و اگر نهنگ قهرش فرو برد (فقد فوج اجره علی الله) (۱۹) آنرا دهه یارش در عالم خود بارش بی واسطه کازش کردار چه خوب آید.

مردی از بنی اسرائیل سالها عبادت کرده بود. فرشته را فرمان شد که این مرد را بگو که رنج خود را ضائع مکن - این همه بندگی و عبادت و مجاهده و ریاضت و شدت و مشقت کار تو ضائع است و جای تو دوزخ است. این فرمان شنیده آن مرد گفت: (من بنده ام مرا با بندگی کار است. خداوندی کار اوست) - هر چه کند او داند که صاحب است). فرشته بازگشت و بیغام گرازد - جواب آید که خون بنده با لثیمی خود برنمیگردد من با کریمی خود چگونه بازگردم و او را ننوازم. پس دانسته شد که بنده را بندگی در کار باید.

ای برادر هر که نظر قضا و قدر حق تعالی کرد، اگر بلای هم دو کون برو نهی دره نماید و هر که بجانب خود نظر کند، او مشغول ناله و فرباد شود و ذره ای از مصیبت را نگوید - در خبر است که الایمان نصفان نصفه شکر و نصفه صبر - یعنی ایمان دو نیمه آید - نیمه ای شکر است و نیمه ای صبر - شکر در محاسبه است و صبر بر بلاها - اگر نعمت دهد شکر کند و اگر به بلایی مبتلا کنند صبر طلبد - ولی صبر دانی که چیست؟ - بر بلاها که مسلط کنند نماند و در احوال و اعمال خود ناخوشحال نگردد. چون بنده بر نعمت ها شاکر شد و بر بلاها صابر گشت، بحقیقت توان دانست که دعوی ایمان و توحید او معنی دارد. بدان که در یلا شرهاست که در نعمت نیست و سنت الهی چنان است که هر چه نهادند در برده بلا نهادند. اگر فقط خشک خوردن و نشان باره صبر کردن و به سر عورت اکتفا کردن و بر جامه بروصله بسر بردن نیست بلکه کار سلیم و رضاست با خداوند تعالی.

هیچ دل را خبر تغییر راه نیست وز شد و آمد جهان آگاه نیست
کار عالم جز طلسم و بیج نیست جز خرابی در خرابی هیچ نیست.

مکتوب یازدهم، دوشریعت و طریقت و حقیقت.

ای برادر شریعت راهی است که تنقیه ظاهر بدو حاصل آید و مؤدب و مهذب کردد و طریقت راهی است که تصفیه باطن بدو دست دهد تا دل مصفا و منزه گردد و قبول حق را مهیا شود و از خود نبرا کند و بحق بولا - در هیچ حال بر خود اشارت نکند و از خود اشارت ننماید و این کار جز دوام ذکر حاصل نشود چنانکه رسالت مآب صلی الله علیه و سلم میفرماید: ان لكل شئ صمالة و صمالة العلقب ذکر الله - چون از ذکر، زنگ دل زدوده شود، اول چیزی که در آئینه دل بدید آید، صورت صقالت ذکر بود و ذکر و ذاکر مذکور گردد و هذا سر العظیم ای برادر ای برادر از ذکر زبان دل را مذکور حاضر کند و ذکر دل، روح را بمذکور حاضر کند و ذکر سرخفی را بمذکور حاضر کند و خفی در حضور (انا، انا) گوید و در باطن (هو، هو) - راه حقیقت راهی است که اسقاط اصافات ازو حاصل سید با سالک و جوانی الفات گردد چنانکه حسین منصور بود - تا ترا بجیزی اضافت با چیزی را نبوی اضافت نکنند، اهل این راه نیستی - و از راه حقیقت کسی بدر نیافته است و اگر کسی از راه سلامت این کوجه سر بردارد، او را زنا می بوشانند.

ای برادر، آفتاب بذات خویش نوربخش است و فیاض اما اگر کسی در دیوار خودی محبوب ماند حرمان از طرف او بود نه از منبع فیض آفتاب. - سالک را این آیه کشف شد که (کل من علیها فان ربی و جه ربک ذوالجلال و الاکر و حد لاشریک له برو جلوه کرد و او جز (انا) نگوید و دیگر چه بگوید؟ (انا) که به حالت کشف گوید، از وی خط نبود.

حاصل اندر زمان استغراق شاهد روح جز خدا نبو اما چون شحنة غیرت دار سیامت نصب کرده است و میگوید که: من به بالنوحید فقتله اولی من احیاء والله غالب علی امره. (۲۰). آنچه اهل ذکر گفت و شنیده اند، آنست که خداوند برای انجام دادن آن بسالک امر میفرماید سالک آن را از نطق جمادات و نباتات و حیوانات هم میشنود (ذاری که میگوید، صدایی بود مرذاکر را که این کشف خیالی، گویند نه حقیقی و اگر ایشان ایشان ذکر می شنود، مخصوص، این را کشف حقیقی گویند.

ای برادر اگر از خمخانه رحمت قدح برقدح ترا دهند، میخور و میند ولیکن بدمسی مکن و آنچه دهندت مینوش ولیکن تشنه نیز باش و همت کن اگر دار هشت بهشت را بتو واگذارند، بگوشه چشم بنگری و فریفته نشو باز وقت باید کشید - سالک را چاره نیست که درقهر و لطف پرورده شود خام خواهد ماند - سختی ها که سالک میکشد برای بغای وی است نه ؛ هلاک - ای برادر، خاطر جمع دار که اگر در تو ذره ای از غیر باقی ماند خام هس مکاشفات را نهایت نیست چون عالم حقیقی بی نهایت است که در تعزیر نک و در عبارت نسجد این دریایی است بی پایان که نوشیدن و فرو بردن و (ه مزید) (۲۱) گفتن شاید - کوهها در آن در عدم شوند ولی چون سالک با خدا دریا برای وی قطره گردد - شبلی رحمه الله علیه گوید: اللهم زونی تحسیر - هر که مست می محبت است، هر قدر که می خواهد می نوشد مثل کسی که با ؛ خو گرفته و آنها را عیش ندارد:

بردار چو می بینی پیوسنه جمال او بر چارسوی عشقش بیدار نباید ای برادر، راه توحید، راه مردانست - دریای بی پایان است که عقل و علم قعر این بحر نمرقند و در مرقم عدم قرار گرفته اند - نبشتن و گفتن از کجاست هر که در این دریا افتاد در عالم حیرت بماند.

مکو با من چه دین داری، خوشم با دین توحیدش

همین دینم صواب آمد، دگر دینها خطا

نه من بی او، و بی من او، او را من (دو) چون گویم

که در دین یکی گویان دو گفتن نازوا د:

امام محمد غزالی در احیاء علوم الدین خود آورده است که حضرت رسالت صلی الله علیه و آله وسلم فرموده اند: امدق ما قال العرب فی قول اللبید - الا کل ؛ ما حن الله باطل و کل نعم لا محالة زائل

تا ظن نبوی که هست این رشته دوتو يك پوست خود اصل و فرع بیکرتوبدو
خود اوست همه وليك پیداست بمن شك نیست که جمله منم ليک بدو
مکتوب دوازدهم ، در استقامت و مردانگی

ای برادر ، مردانه باش که از فضل و کرم خدا، همه دشواریها بر مردان
آسان است و همه مرادها حاصل که در این درگاه کار بی علت است. اصحاب کتب
را چه طاعت و عبادت بود و سحره فرعون را چه مجاهده و ریاضت بود که در
ساعت از بیگانگی کشیدند، به یکانگی رساندند و مقربان حضرت خود گردانیده اند
از صفت استقامت و مردانگی بود. زنهار دل شکسته مدار. در کار باش و نا-
امیدی را بگذار. - رو، خلوت اختیار کن اگر در خلوت صفای دل حاصل شود و بر
عبوب نفس خود نظرمیافتد رب و زنا را خود شناخته میشود. این علامت نیک
بختان است که بر آفات نفس و بد شیطان مطلع میگردند. چون سالک باینجا
رسد بذات خویش مستقل گشت اما سالها باید تا سالک بدینجا برسد. لیکن
بر آن کسی که فضل و کرم حق است. ماه و سال چه کار دارد؟ - طلب او را هر شب
شب قدر است و هر روز، روز عید - پس، او را باش تا همه را باشد - منزه
المولی فله الكل.

ای برادر، از دعای خود این فقیر را بانصیب گردان که دعا المسلم لایخیه المسلم
من الغیب لایرد، و اینگونه التماس که بزرگان دیگر هم نموده اند، قول تواضع و
فروتنی است چنانکه از حضور سرور کائنات صلی الله علیه و سلم نقل می کنند که
چون بلال را نمی دید می فرمود: یا بلال، ادعونی.

بعین میدان که شیران شکاری درین راه خواستند از موز یاری
در خبر است که نخستین چیزی که در لوح محفوظ نوشته شده این بوده که
انی انا الله لا اله الا انان لم یرض بقضائی ولم یشکر علی نعمائی فلم یصبر علی بلائی
فلیخرج من تحت سمائی ویطلب ربی سوائی - ای برادر اگر بنده به قضا راضی
نسود، تقدیرش را دگرگون می کنند ولی آن بنده در عصیان شد خوف شمرک هم
دارد. اینجا هوشیار باید بود و زهر بلا را چون شیربت باید نوشید - میدانی که
بلا برتن ایوب پیامبر علیه السلام متواتر بود ولی تا برتن او گوشت بود
هیچ ننالید و چون گوشت تمام شد دانست که بلا برخیزد و عطا برخیزد و از بیم
زوال عطا گفته بود: انی مسسنى الضمر وانت ارحم الراحمین (۳۰).

نقل است که سلطان العارفين جسند گفت: رضای من در بلا کسیدن بجای
رسیده است که امر جاودانه در دوزخ بدهند خوشتر از آن بنشم که کسی را برای
علی علیسین بگویند و شبلی گفت: اگر حق تعالی روز قیامت مرا برای انتخاب
کردن یکی از بهشت و دوزخ امر فرماید، من مراد دوست را خواهم گزید. پس
حجت آنست که اختیار در دست محبوب بدهد و غیر از وی مملی برای هیچ چیز
داشته باشد و از مراد خود بکل رفته باشد.

کر مراد خویش خواهی ترك و میل ما بگو و مرا خواهی رها کن اختیار خویش را

وقتی مردی بر حضرت رسول صلی الله علیه و سلم آمد و گفت: یا رسول الله انی احبک (ای رسول خدا، من ترا دوست میدارم) پیغامبر فرمود: استعذل للفقر (درویشی را ساخته باش) - فقر بلاست و بلا را باید دوست داشت - ای برادر سرمایه هر چیز راحت است ولی سرمایه محبت وی، محنت و بلاست که فوائد ابدی دارد.

مکتوب سیزدهم ، در عیبها و بلاهای دنیا

ای برادر، عیبها و بلاهای دنیا را اگر کسی در جلدها بنویسد، تمام نمی کند - باید بقدر ضرورت به بیان و ذکر آنها قناعت کرد.. مقصود این است که از آنها برحذر باشیم و با قناعت زندگانی کنیم.

نفس قانع گر گدایی میکند در حقیقت پادشاهی میکند
هر که در راه قناعت مرد شد مهر دنیا بردل او سرد شد
هر که او از دار دنیا پاک شد نور مطلق گشت گرچه خاک شد
درویشی در حالت سکران موت کلیمی پوشیده داشت - آنرا برون انداخت -
گفتند: این چه میکنی؟ - گفت تا همچنان که آمده بودم، برگردم، پس به بین که با وجود بلاها و محنت، درویشی راحت است از فتنه دنیا - روزی که درویش را فاقه افتد، معراجش بود که اهل تصوف گفته اند: معراج الفقر ليلة الفاقه - پس در حقیقت نعمتی بالاتر از درویشی نیست و نه هیچ ملک بهتر از ملک قناعت است :

هیچ کس را در جهان بحر و بر از قناعت نیست ملکی بیشتر بدان که فقر سری است از اسرار خدا و قلم از شرح دادن آن عاجز است. بلاهای آن بی عدد است و عنایات و راحت آن نیز بی کران:
هر کرا در دیده او خسار نیست با گل عیب خدایش کار نیست .
فردای قیامت اغنیای عالم و ابنای دنیا نعمتهای اهل فقر را معانیه کنند و آرزو برند که کاش زندگی را در فقر میگذرانند - در شب معراج ، حضرت رسول صلی الله علیه و سلم را سائر اموال دنیا نشان دادند و آنحضرت بکوشه چنب نگریست و فرمود: الفقر فخری، و بدین جهت عزیز باری شد چون فقر مقتضای نیستی وعدم است. یکی از اهل معرفت بیمار بود - بزرگان بعیادت او آمدند و گفتند: هیچ آرزو داری تا برآوریم؟ - گفت: آری، آن که عوم او را وجود نباشد - پس فقر سری است از اسرار بی نیازی - شیخ جنید گفت علیه الرحمة: الفقر یحتاج الی الله و قال رسول الله علیه و سلم: اذا تم الفقر فهو الله .

ای برادر ، اوصاف فقر در تحریر نمی آید چون فقراء در عالم وحدت قرار گرفته اند و از حجابها گنشسته بمشاهده حق رسیده اند و بعلم الیقین دانسته و دیده اند که هستی مر خدا راست و غیر حق در نظر ایشان نمانده است - کل شمری هالك الاوجه ، (۲۳) ایشان را کشف شده است. این مقام قیامت سالک است

که زمین را برای وی تبدیل کردند، آسمانها را در پیچیدند که خداوند که همیشه ظاهر است، بطور خاص ظاهر شد ولی سالک در خیال و پند از خردی محجوب نبود تا بعالم وحدت پیوندد - پس هر کرا حجاب خودی برخاست، هر کجا باشد، با خدا باشد، و یگانه شود. ولی بعضی ظاهر بینان از آن خبر ندارند و بعضی از سالکان هم بیچارگانند که راست را از ناراست نمی شناسند و انکار و رزند. روزی خواهند دید که اگر نابینائی ایشان نباشد و لقمه شان در خور حوصله عقل باشد، جای انکار نباشد و ایشان هم به سر برده های را ببندد. کاش علم و عقل کمک کند که راز ارتقای روحانی را بدانند.

جانان سخن عشق کلامی است بلند بدنام شدن ز عشق همت بلند
در عقل فرو شدیم و نامد کاری از عشق مرانك مقامی است بلند

مکتوب چهاردهم ، در معرفت و بیچارگی عقل

از امام اعظم ابوحنیفه کوفی رحمه الله علیه مروی است که فرمود لولم یبعث الله رسولا موجب علی العقلاء معرفته بمقولهم بدلیل قوله تعالی: وما كنا معذبین حتی یبعث رسولا (۲۴) اگر بحقیقت ببینیم استدلال امام مبنی بر تمیز کفر و ایمان است و در این باره تفصیل در (تمهیدات) ابوشکور ساملی رحمه الله علیه و تفسیر سوره عنکبوت نوشته شده امام زاهد، موجود است برای کسی که می خواهد که مطالعه کند - نزدیک معتزله عقلاء اگر فکر نکنند برای ترك ایمان مأخوذ بشوند چنانکه گفار دیگر که نزدیک ایشان عقل علت معرفت است و وجوب ایمان، ولی نزدیک اشاره عقل علت معرفت نیست و وجوب ایمان بمجرد عقل نیست بلکه هو الله العقل و پیغامبر اکرم (ص) فرموده است: والله ولولا معرفته ما هدینا. از بزرگان یکی گفته است: سبحان من عرفه عرفه بمعرفته ولا بتعریفه - ابوبکر صدیق فرموده است: سبحان من لم یجعل سبیلا للحق الا معرفته ولا بالعجز عن معرفته. پس ای عزیز، عقل بیچاره خود را نمیداند که چیست و خداوند بیچاره را بدان حطور باید دانست؟ - من عجز من معرفت نفسه فهو آخری ان بعجز من خبره.

ای شده از شناس خود عاجز کی شناسی را خدای را هرگز
چون تو در علم خود زبون باشی عارف کردگار چون باشی ؟

از اقوال عمر خطاب است که عرفت ربی بری - پس بدان که عقل در منزل خدا دانی حکم الّتی را دارد - بنابراین اضافت عقل به معرفت رواست ولی اگر تنها عقل علت معرفت بودی، بایستی که همه عارفان در معرفت یکسان بودند و همه بندگان از راه دلیل و برهان راه یافتندی چون از روی عقل کافر و مؤمن یکسانند ولی مؤمن راه مییابد و کافر راه را گم کرده میماند و حال آنکه بعضی از کافران در عقل از مؤمنان چندان باز افزون ترند و تدبیر عالم بسرعت انجام میدهند چنانکه همد از قوم دانا به حضرت سلیمان علیه السلام خبر داده بود بخواهی قرآن که (وجدتها قوما یسجدون للشمس من دون الله (۲۵) - این قوم بلقیس

بود که باوجود عقل و خرد، آفتاب را درون خداوند سجده میکردند - پس برای معرفت فیضان الهی لازم است فقط خرد و عقل بمنزل نمی‌رسانند و در این معنی اخبار بسیار است - خداوند می‌فرماید: اومن كان ميتافاحييناه، (٢٦) قلب مرده را بانسان كمراه اضافت كرد و احياى قلب را براى پذيرفتن هدايت بخود كه بدون آن حفظ و رشد ايمان محال است - درجای دیگر میفرماید: (افمن شرح الله صدره الاسلام) (٢٧) اینجا گشایش دلها را بخود اضافت کرد و در جایی دیگر ختم قلوب منكران را: (ختم الله على قلوبهم و على سمعهم) (٢٨).

ای برادر اعدای اولیاء و اصفیاء به عقل و خرد بیشتر توجه میدهند و حال آنکه آن کار ظن و قیاس است. حق تعالی عقل را آفرید و بخود نسبت داد تا بنده خوب را از ناخوب بشناسد، ولی دانستن اسرار ربوبیت کار آن بیچاره نیست - عقلاء و حکمای دهر در این جا سرگردانند و علماء و عرفاء اینجا ابجد خوانند - پس از عقل كمك گیر و در راه شریعت گام زن تا راه حقیقت یابی - والسلام علی من اتبع الهدی .

مکتوب پانزدهم، دوترك دنیا

ای برادر، حضرت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم فرموده است: الدنيا ملفون و مافیها - حقیقت این است که در هر دل که محبت دنیا جایگزین است، آن خراب شد، مثل خانه خراب - دل چون مبهط محبت الهی است، اگر در آن محبت دنیا همه گیر باشد، محبت خدا کجا گنجد؟ پس نیکو دان که اگر در دنیا طلب واجب دنیا بردل تو غالب مانده، در آخرت اتصال با مولی مشکل است که بفحواى حدیث: المرء مع من احب... اینجا هوشیار باید بود که نتیجه عدم محبت با خدا در حین مرگ ظاهر می شود و محب و طالب دنیا را زشتی های آن چنان نشان بدهند که فریاد از نهاد او برمی آید و اگر محب خدا و طالب آخرت است، زیبایی ها و رعنائی های آن دیده خوشحال میرد و حشرونشر و عاقبت وی آسان و سهل میباشد - از در هفت آسمان صدا برمی آید که وصل الحبيب الى الحبيب و حجابها زائل میشود - درویشی در حالت سكرات بفرصت تمامتر میخندید. کسی او را گفت: عجب، وقت جان کندن، خندیدن و خوش شدن از چیست؟ گفت: خوب رویان پرده از میان برداشتند و عاشقان را به گناز معشوقان میبرند. ای برادر میان مؤمن و کافر و منافق اجمال است که دنیا بد است

و سرمایه همه فتنه ها و بلاهاست - فرعون و نمرود که دعوی خدایی کردند و هلاک گشتند، از غرور دنیا بود و بلخم با عور و بیرحیا هم به سبب دنیا تباه شدند و لی اهل هوس بمحبت دنیا کور و کرگردیده جمله خوبی ها را در توانگری و عیبها را در توانگری می بینند - نمرود، ابراهیم خلیل علیه السلام را بدزویشی طعن دادی و همینطور فرعون، موسی کلیم علیه السلام را - پس زوش توانگران معاصر هم همانست و من تشبه بقوم فهو منهم - می آرند که اگر برزبان سلطان-

العارفین بایزید بسطامی ذکر دنیا رفتی، ومنو ساختی واکر ذکر بهشت رفتی غسل کردی - گفتند ای پیر بزرگوار این چگونه باشد؟ - گفت: دنیا محدث است پس ذکر او را حدث باشد که وضو برای آن وجوب دارد - و اما بهشت جای شهوات است - از ذکر آن جنابت بود که غسل را واجب دارد. ای برادر، دنیا دریای بلاهاست - جیحون پر خون است - معشوقه فتن است - رعنا بی سر و سامان است - بوالعجبی پر طرب است - جمال نیسنی دارد ولی رفتار موزون - زالی است خود آرا و بطلالی است خود رای - شوخ چشمی است بی ننگ و نام و بی وفائی است بی انجام و فرجام - فضائح و معائب و قبائح او بیکران است ولی جهانی است در پی او جوان و روان و حال اینکه اگر کسی را با مواد بنوازد شامگاهان بی نوا و مفلس کند - صبح قوت میدهد و شام از پای درمی آرد :

جهان چون مار افمی پیچ پیچ است ترا آن به کزو در دست هیچ است
نه بخشند سر ترا این هفت ایام که هر یک باز نستاند سر انجام
منه دل بر جهان کین پیر ناکس جوانمردی نخواهد کرد با کس
ای عزیز، علامت معرفت، ترك محبت دنیا است - هر جا که ترك دنیا هست، آنجا معرفت امکان دارد، و در خلاف این صورت فقط دعوی باشد ولی اینجا لازم است که معنی ترك دنیا روشن شود - مقصود از ترك دنیا، ترك کلی نیست، ترك فضولات است نه حاجات لابد - از ضروریات ضروری مانند قوت و مسکن و غذا نمی شود دور شدن و اینها را بقدر کفاف باید داشت ولی مطلب زیادت موجب فساد می گردد - البته مومن را لازم است و رواست که وسائل لابد را داشته باشد تا محتاج دیگران نگردد.

روایت میکنند که ابراهیم علیه السلام از کافری وام خواست - از حق تعالی بوی شد که تو که خلیل من هستی چرا کم از دیگری خواهی و از دوست نطلبیدی ؟ - گفت: خداوند، تو دنیا را دشمن خوانده ای پس آن را می بایستی که از دشمن طلبم نه از دوست - فرمان رسید که مقدار ضروری دنیا ضروری است - مثل تریاک است که زیادت آن زهر قاتل است - حضرت رسنآب (ص) فرموده اند: الدنيا مزرعة الآخرة - پس دنیا بکلی بیسوده نیست - از این زاد راه باید ساخت و دیگران را بقدر استطاعت راحت باید رسانید - بیداست که این نسیم دنیا در دین محمد و معاون باشد.

ای برادر، بزرگی گفته است که راههای وصول بحق بعدد ذرات است و آن حضرت صلی الله علیه و آله فرموده اند: الطرق الى الله تعالى بعدد انفس الخلائق - ولی باید دانست که راهی نزدیک تر از فائده رسانیدن بخلق خدا نیست. ما از این راه مقصود یافته ایم و عزیزان را همیشه وصیت و توصیف میکنیم که خدمت به عیال نه را شعار خود سازند. صاحب شرع فرموده است: من قفى لآخيه المسلم حاجة قفى الله له سبعين حاجة. عطا فعل خاص پروردگار است - هر که قونی برای ن کار بدست بیارد، صفت خداوندی را جذب نموده است - این احسان است

که برای توانگران لازم است.

می‌گویند پادشاهی شب‌زنده‌دار بود. بزرگی را از وی حکایت کردند و تعریف گفتند - گفت: خوب است ولی راه خود گم کرده جاده مبالغه را در پیش گرفته است - او را بایستی که فرائض ادا کند، و بکم حاجت‌مندان بشتابد - داد مظلومان بدهد - نوافل و ادای مستحبات و اوراد خواندن و زهد و زریدن کار درویشان است - هرکسی را کار خود انجام باید داد - اگر کسی يك دل شکسته را دریابد و یا يك دل درمانده را معصوم سازد بهتر از آن بود که در همه عمر از خود بیدار باشد و نوافل گزارد و ثواب آن کار از حاتم‌الدهر و قائم‌اللیل بیشتر است.

ای عزیز، شنیده باشی که آنهمه مرئیت و منزلت که زابعه بصری رحمه‌الله علیها را عنایت شد. از دادن آبی بود برسک تشنه‌ها - ولی باید گوشید که هر چه دهد بی‌سئوال و منت دهد و محض لله دهد و هرچند که بیشتر دهد، آنرا اندک پندارد که سرور اسخیای عالمین (ص) فرموده است: اضعف احسانك بالاعتذار - یعنی با عذرخواستن احسان خود را چند برابر کنید - دیگر فرموده: السخی حبیب‌الله و كان فاسقا - این عجب کاری است و بزرگ - کرداری که گناهکار را اینطور دوست خدا کرده باشد - و بدان که دوستان خدا را چه مرتبه و مقام است نزدیک حق که اگر وصف آنان بنویسم، هرچه قدر زیاد باشد، باز قطره‌ای بود از دریا - وسخی فاسق را هم در آن گروه شریك می‌سازند.

ای برادر، گفته‌اند که حب دنیا سر همه گناههاست. جای محبت چون دل است نه اعضای دیگر پس مسئله حب را باید دید و مسجد - اگر باوجود مال و منال، در دل حب نباشد برای دنیا، باکی نیست مانند شاه‌شجاع رحمه‌الله علیه که در کلاه و قبا زیسته و هزاران سالک به مقام او نمی‌رسند - و محمد معشوقی رحمه‌الله علیه تاجی بر سر و قبایی در بر داشت ولی به ایشان و نفرت دنیا می‌پرداخت و یکی از اصفیاء گفته است که فردا صدیقان را تمنا خواهد بود که مقام وی را دریابند. اگر کسی این طریق دارد، از دنیا باکی نیست ولی این مقام و مرتبه بهر کسی نمی‌دهند - حوصله بزرگ باید که عطا کند و در اسرار آن بکوشد: بدنیا نوانی که عقبی خری
بخر جان من ، ورنه حسرت بری

مکتوب شانزدهم، در توبه

ای برادر، پاهای بودن از گناهان سرشت ملائکه است و در پلیدی گناه ماند کار شیاطین است اما گناه کردن و توبه نمودن کار آدم است و فرزندانش. بنده بمجرد گناه کردن مأخوذ نیست - او را فرصت توبه میسر است - اگر بعد از گناه او توبه کرد، اجماع است که او از گناه پاک گشت که التائب من الذنب کمن لا ذنب له گناه از آدمی چه عجب چون او از شهوات و اهواء معجون است - دنیا در کمین

شیطان در پی و نفس کافر پیرامون وی است ولی بهترین گناهکاران آنست که از گناه، توبه کند. حضرت رسالت‌آب صلی‌الله‌علیه‌وآله وسلم فرمود: والذی سی بیده لولن یدنبوا لذهب‌الله بکم یقوم یدنبون ویستغفرون فیغفرلهم - یعنی بگند بذاتی که جان من در دست قدرت و یست اگر شما گناه نمی‌کردید حق لی شما را برداشتی و هر آئینه قومی دیگر را آورده بجای شما که گناه کردند آموزش خواستندی و حق تعالی ایشان را بپامزدی - دانی این از چیست ؟ -

یند در معصیت بنده حق را سر و حکمت عظیم است - اگر گناه من و نو نبودی، هر غفاری و ستاری ظاهر نشدی و خزانه رحمت و مغفرت مسنور ماندی ولی ید که مرکب هوا سوار شویم و دانسته ارتکاب گناه کنیم - البته اگر لغزشی دهد، باید با سرافتندگی و شرمندگی توبه کنیم و عذرخواهی کنیم و خود را اهکار محسوب داریم - اگر فردا در عرصات ندا برآید که امروز در دوزخ می‌نرود مگر یک نفر - سالك شنونده باید پندارد که اوست - میدانی که انبیاء (ع) در پناه عصمت بودند ولی از ذلت خالی نبودند - اولیاء هم در حمایت فوطند ولی از ضحاکر خالی نیستند.

ای برادر، فکر کن از بنده‌ای مانند آدم و جایی مانند بهنست ولی باوجود عصمت بر سر داشتن و بجای خلافت بوشیدن آدم علیه‌السلام از حکم لا تقر با هذه الشجرة (۲۹) لغزیدند و بعد از توبه برخوردند - امروز این بلاها فت‌ها و شیطان‌هاست که بای آدمی‌زاد می‌لغزد ولی حیف است که توبه نکند ریاد (اعوذک منك) نزنند - شیخ عراقی گفته است:

کاش نبود ای عراقی کز تست همه وساد بسا فی
شاعری سرشت گناهکاری انسان را این‌طور آورده است:

میان قعر دنیا تخته‌بندم کرده‌ای باز می‌گویی که دامن بر مکن همنبار باش
بس از این جاست که اهل بصیرت تمنای عدم کنند ولی نیابند - باید اعتذار و ده که صاحبان عصمت هم اعتذار کرده‌اند - شنیده باشی که حضرت رسالت ب صلی‌الله‌علیه‌وآله وسلم هر روز هفتاد بار استغفار کردی - چون این آیت که (واستغفر لذنبک وللمؤمنین) (۳۰)، استغفار را از هفتاد به صد رسانید. رمی را گفتند: چه آرزو داری ؟ - گفت عدلی‌را که او را وجود داد - روزی م علیه‌السلام ابلیس را دید - گفت ای ملعون اینجا چه بود که داما کردی - کف ، ابوالبشر آن کار که تو با من کردی کرد؟ شیطان که بود و دیگری که باشد ؟ - محل‌الله ما یرید (۳۱) - جز رضا به قضا تدبیری دیگر نیست - شیخ عبدالله سازی رحمه‌الله‌علیه گفته است که شیطان آدم را بدآموزی کرد بهار دانه کندم ، روزی آدم کرد، او رنج هردو جهان کشید ولی با توبه، آدم گناه خود را کالسه‌دم بود و اطاعت شیطان هدر رفت - ای برادر آدم‌زاد به‌مقامی می‌رسد که جبرئیل (ع) و میکائیل (ع) از آن خبر ندادند. من و تو که باشیم، هر کرا برداشته از راه لاعت و سرافتندگی و هر کرا افکندند ، از روی معصیت ، و غرور - بس باید که

آدم گرد معصیت نکردد و اگر اخیانا در معصیت افتد، باید توبه کند و از آن راه آنچه ریزد که از راه کفر - پیغامبر اکرم (ص) فرموده است: لاصفیرة مع اصرار و ولا کبیرة مع الاستغفار - پس بر صفات اصرار نکن و بر کبائر استغفار بورز که مقبول باش.

مکتوب هفدهم ، در نیت

ای برادر گفته اند که یحشر الناس یوم القیامه علی نیاتهم یعنی فردای قیامت هر یکی را بر نیت او حشر کنند - پیغامبر (ص) فرموده است: انما الاعمال بالنیات - پس اگر دزون کسی طلب و از ادب بهشت غالب بود او را در زمره اهل صلاح حشر کنند و از عطای (لهم جنت الفردوس نزل) (۳۲) می یابند و اگر در دل کسی طلب و حب دنیا غالب بود او را با اهل دنیا حشر کنند و عطای ایشان و حیل بین و بین مایششتمون (۳۳) خواهد بود - اکنون بنگر در خود که عشق و محبت مولی غالب داری ، عشق و محبت بهشت یا عشق و محبت دنیا تا بمصدق (ان الله تعالی لا ینظر الی صورکم ولا الی اعمالکم ولكن ینظر الی قلوبکم و نیاتکم) حشر خود را پیش بینی نموده باشی:

تا چنین کاری نیفتد مرد را
او چه داند عشق را و درد را
و گفته اند: نیت المؤمن جزء من عمله - محل نیت دل است که از گل نیت بلکه از گل تا آن هزار فرسخ فاصله وجود دارد ولی در اینجا هر شیار باید بود تا دل، دل بماند و گل نگرود:

از در چشم تا به کعبه دل
عاشقان را هزار و بس منزل
ای عزیز، عالم نیت بغایت دقیق است و هر کس نمی تواند بدان راه یافت - ولی بدان که هر کس مطابق نیت خود عمل میکند و این بمنزله ایمان او بود . برای مقلد اندازه ایمان تقلیدی دارد، برای مستدل باندازه استدلال و برای عارف اندازه مشاهده . بعضی از بزرگان سلف در ترک اطاعت راه رفتند ولو نیت ایشان . ابن نبود چنانکه ابن سیرین را شنیده باشی که در نماز جنازه حسن بصری شرکت نمود و گفت مرا نیت ترک نیست - پس ترک ایشان بعلت نبردن نیت ترک نیست و بزرگان در این برامون گفته اند:

تو چه دانی که مردان راه خدا چرا نماز گزارند و چرا نغز آرند یا چرا روزه گیرند و چرا ترک کنند - اهل رسم در اینجا سرگردان و حیرانند - راه ایشان از راه انبیاء و اولیاء دور است که حسنات الابرار سیئات المفرین و حسنات العاشقین سیئات الواصلین - امروز هر کسی بخیال خود قانع شده و دین را آسان و بی چیز فکر کرده است - اگر دین بدین آسانی بودی که خلق می پندارند پس جگرهای انبیاء و اولیاء آب نشدی و از دو چشم مبارک آنان خون نیاریدی. ای برادر، اگر سر مردان بخواهی ، از حسرت ایشان میسوز و در خدمت ایشان بمان که کاری است عظیم (ومن احب قوم حشر موهم) - صحبت اینان دولت بزرگی است چه در

حق حضرت محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم در قرآن فرموده اند (انك لتهدى الى صراط مستقيم، (۳۴) و در حق این گروه هم که (ولمن خلقنا امه يهدون بالحق) (۳۵). پس در صحبت انبیاء بخدا رسی یا در صحبت بزرگانی که بیرون انبیاء اند. ای عزیز، همت بلنددار و مقصود خود را تجلی جمال بدان - بدان بهشت جای حور و قصور و آب است ولی بهشت اهل هم خود الله است - ان الله حنت ليس فيها ولا قصور :

زاهدان را جنت الفردوس باشد در نگاه صادقان را لذت اندر جاه زندان است و بس زلف او را خاص و عام و نیک و بد یابند آن فخر او را پیش رفتن کار مردان است و بس بس بدان که کار و بار عالم صحبت دیگر است و اهل محبت طایفه ای دیگر که

ایشان را طاقت انتظار نبود و موعود منقود طلبند و از سکر عشق میگویند:

یا مراد من بده یا فارغم کن زین مراد وعده فردا رهائی، با حنان کن یا چنین رابعه بصری را برسیدند که بهشت چرا نمیخواهی؟ فرمایا: ابحار ثم الدار

همت نگیرد دامن دراعه و دستار رو ماتم خویش دار که نه مردی و نه زن

گر زند دیوانه ای زین شیوه لاف تو ز سر کوری مکن با او مضاف

سو زبان از شیوه او دور دار عاشق دیوانه را معذور دار

خلاصه ای برادر، هر فعلی که آدمی میکند، از نیسی و باعسی خالی نباشد -

اگر نیت او عبت است، آن فعل عبت است ولو نماز گزاردن و روزه گرفتن و یا حاج

نمودن باشد و با صدقه دادن - حب دنیا آنها را طوری دیگر نماید و حب آخرت

نحوی دیگر که (کل اناء ینرشح بما فيه) - ای برادر، قومی اند که عمل را خالصه

لله انجام دهند و (ان صلواتی و نسکی و محیای و معانی الله رب العالمین) (۳۶) صفت

ایشان باشد و جلوه ایشان از (یریدون وجهه) (۳۷) پیدا است - نای دردنا نهانند

و سر بر آخرت فرود نیارند تا از دوست ندا شنوند که (انتم اولبائی حقا) :

ما را بجز این جهان، جهانی دیگر است - جز دوزخ و فردوس مکانی دیگر است

مکتوب هجدهم، دو بندگی

ای برادر، اطاعت و بندگی دیگر است و بنده بودن دیگر - بندگی کردن چیست؟

آن کردن که فرموده اند - و بنده چیست؟ - چنان باشی که زبان به اعتراض و چون

و چرا نکشایی - میدانی که ابلیس لعین هفتصد سال بندگی کرد و اندام نامردن

بنده خود را پر باد داد و طوق لعنت در گردن گرفت - بزرگان این وضع را ندیده،

به بنده بودن و بندگی نمودن هر دو کار توجه دارند که العبد مثنی بده غیر مرغی

المولده. هر چه که مولا بخواند، او نیز بخواند.

ای عزیز، اگر کار یر مراد بنده بودی انبیاء را بودی که در بندگی اخصی -

الخواص اند ولی خواست ایشان در بنده بودن و سر بر تقدیر نهادن است.

و شرف وی در بنده بودن. می آرند که ابراهیم ادهم رحمة الله علیه بنده ای خرید.

پس ببین که مراد و بندگی جمع نشوند:

گر مراد خویش خواهی ترك وصل ما بگو و زمر خواهی، رهاكن اختيار خویش را بنده بایدكه چشم برخواست مولی دارد و بررضای او راضی و خوشدل باشد كه این كاری است بلند درجه و جناب رسالتآب صلى الله علیه وسلم فرموده است: الرضاء بالقضاء باب الله الاعظم - ازاین، بنده از خیر و شر ورد و قبول

برخیزد و هرچه بیاید برآن ملوئ نكردد چون ظن و تردید كاز معصیت و شرك است - ممكن است از خداوند خیر بیاید و آدمی آنرا شر فكر كند بمصدق آیه (عسى ان تكروهوا شيئا وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وانتم لاتعلمون) (۳۸) و اگر به قضا اعتقاد داشته باشد، این طور فكر نخواهید نمود - او هرچه برسد آنرا نعمت می بندارد ولی بدان كه این كار درخور حوصله هر كس و ناكس نیست - میكینند بزرگی درویشی را دید و گفت: از كجا می آئی؟ گفت: الله - گفت كجا خواهی رفت؟ گفت الله گفت مقصود تو چیست؟ گفت الله - هر سؤال كه می پرسید، او الله جواب میداد:

من نام ترا در دل خود بنگارم
س دیده بران نسام بهم حوون ببارم
ای عزیز، فرزند آدم خلاصه آفرینس است و سعادت وی در بندگی است و وشرف وی در بنده بودن . می آرند كه ابراهیم ادهم رحمة الله علیه بنده ای خرید گفت ترا چه نام نهم - گفت آنچه خواست خداوند باشد - گفت ترا چه فرمایم؟ - گفت آنچه خواست خداوند است - در هر سؤال ، جواب وی همین بود. ابراهیم ادهم پرسید: تو چه می خواهی؟ گفت: بنده و خواست؟ ابراهیم ادهم بگریست و گفت: آری بندگی این است كه تو گفتی و ما در تمام عمر اینطور بندگی خداوند نكرده ایم . او را خلعت داد و آزاد ساخت - سیخ ابوسعید ابوالخیر را كسی رسیده كه ما الخیر به؟ فقال العبودیه - سائل گفت این خود آزادی است - شبخ گفت تا بنده نشوی آزاد نكردی و آنانكه از بند خودی آزادند به تصرف جذبات در عالم الهیت شادند - گروهی اند كه جان و مال و عیال در باختند و با ماسوی الله نساخنه اند - (ایاك نعبد) گفتن از این قوم شایسته است كه كاملا مبرحه خدایند سپردم بتو مایه خویش را
تو دانی حساب اكرم و بخش .
در عشق نماز بی ركوع است و سجود
يكسا است در و مومن ز سر تا و جوب
چون قبله بجز جمال معشوق نبود
عشق آمد و محو كرد هر قبله كه بود
حق تعالی ایشان را در نماز آرد و می خواهد كه راه مناجات بر ایشان گشاید
گرداند - نخست دل ایشان را از حضرت خود اعلام دهد و هیبت های بی نیاز
بر سرش گمارد تا تنش در نماز آید و دلش در گداز و حانش در زباز و حالش
از او هام بشری باك و قومش بر بساط قرب - در این حال از نظر او غیر بر خیز
و از صفات فانی دور گردد - چنانكه نماز امیر المؤمنین علی بود گرم الله وجه
كه در نماز بیکان را از ران مبارکش بر کشیدند و خبر نداشت این گروه در مشاهده
فسوق مستغرق بودند - از عقوبات دوزخ خیر دارند و نه از نعم جنان اثر - او
صاحب كشف المحجوب آورده است كه روزه تن را بلا بود و دل را صفا و شمع

خلاق (ص) فرموده است حاکیمان الله تعالی: کل عمل ابن آدم یضاعف الی سبعمین الا تقوم - فقال عزوجل: العوم لی وانا اجزاء به - یعنی هر عمل فرزندان آدم هفتاد بار جزاء دارد مگر روزه که خاصه حق است، جزایش هم از حضرت حق خاص است که می رسد - به بین که در محاوره عرب از ذکر صفت، موصوف می خواهند - پس اینجا روزه داران را خدا بخود خاص نموده است آنطور که مقبولان محبت را هم که: من قتلته محبتی فانا دینه - ای عزیز، پس چون دل از کدورت بهیمی و بشری بفاقه و گرسنگی و اطاعت روشن شد، او بهوصو لحق نائل گردید خاصه خدا شد - پس عبادت سرمایه اولیاء است و پیرایه انبیاء که مجال صاحب همتان است و فائده عمر و ثمره علم و طریق خداوند و راه سعادت و جنت - ولی عهبات و مسعت ها بسیار دارد و راه زنان و دشمنان در کمین وی نشستند - ولی باهمت خود در راه سلوک باید رفت و از عمر، کوتاه استفاده شاید تا بملک ابد بیونی - ای عزیز، بنده باش، خود را بگذار و بسوز که روش جوانمردان همین است - جوانمرد واقعی است که به بهشت، دوزخ ننکرد و بیباگانه نهره (سبحان ما اعظم شأنی) بزند و باز بخود آمده بگوید که (قلت الیوم سبحانی فانا مجوس فاقطعوا زناری و اقول لا اله الا الله وحده لا شریک له و اشهد ان محمدا عبده و رسوله - ای برادر خواجه عالم اوست که طوق عبودیت و بندگی در گردن دارد - می گویند محففا: که خلعت و شرف بزرگتر از بندگی برای انسانها نیست چون خواجه عالمین «ص» چون در مقام قاب قوسین او ادنی رفت و (ما زاغ البصر و ما طفی) (۳۹) تصیب او شد، آنجا هم فرمود که ایزد ان اكون عبدا نبینا آنطور که در آغاز معراج او را عبد ناد کرده بودند: (سبحان الذی اسرى عبده لیلا من المسجد الحرام الی مسجد الاقصى) (۵۰) خواجه سهل تستری رحمه الله علیه گفت که در حضرت برودگار هیچ چیز عزیزتر از نقطه عبودیت نیست زیرا دل خزانه معرفت است و عبودیت بدل ربط دارد - اگر نزدیک حق تعالی چیزی عزیزتر از دل بودی، معرفت خود را آنجا نهادی فرموده است بفحواى خبر که لا یسعی ارضی و لا سمائی ولكن یسعی قلب عبدی لمؤمن - مقصود اینکه آسمان معرفت ما را شایسته نه زمین مگر دل بنده که امانت معرفت ما را شایسته است. پس دل انسان را به آن حضرت سری است و سالی سپید و پنج یا شش بار آفتاب سلطنت باری بر قلب بنده می نابد - هیچ وجود دیگر شایسته این تابش نیست ولی دل آدم زاد ورد (هل من مزید) میکند و برای اضافه تجلی و معرفت (الغیاث الغیاث) میزند - ای برادر ببین که حق تعالی ما را بخلافت انسانی شرفی داده و قول ملائکه را (اجعل فیها من یضرب ذمها بهما) (النساء) (۴۱) جوابی داد بر حسب استعداد ما و جرائم و خطایات ما را آب غفر فراهم نمود - برای مؤمنان فرمود که (فاولئك الذین یدل الله سیماهم حسنا) (۴۲) تا ما از ضرر گناهها بر حذر باشیم و بتوبه متمسک شده از بساط رحمت وسیع وی گل غفر بچینیم - ای برادر، تصفیه دل را محبت خدا اکسیر است آنطور که شیخ بوعلی دقاق رحمه الله علیه مردم را به (یحبههم و یحبونه) (۴۳) توجه میداد -

روزی یکی از حاضران گفت که دوستی خدا یعنی چه؟ - فرمود شیخ که دوستی و محبت نقطه عبودیت است که برزگین و آسمانها و کوهها عرضه دادند ولی همه دوری جسند بجز این مشیت خاك كه آنرا در دل خود جای داد و هنوز هم (هل من مزید) فریاد می زند - باری چون نجات و درجات بنده به بندگی منوط است، بدین علت مشائخ گفتند که المشاهدات موازیت المجاهدات. بنی آدم اکمل واشرف موجودات است که در ریاضت ورزیدن و عبودیت کمال دارد و بدین وسیله از عوالم سبعی و بییمی خود را میرهاند و بعالم قدس کام می زند که (ان الی ربك المنتهی) (۴۴). ای برادر، اهل بصیرت میگویند که برای غنی و فقیر و قوی و ضعیف راهی صوابتر نیست مگر بندگی - باید نظری بردنیا باشد و نظری دیگر بر عقبی که جای (مقعد صدق عند ملیک مقتدر) است - باید در راه بندگی و معرفت پیش باشیم ولی (ما عبدنا حق عبادتك وما عرفنا حق معرفتك) را ورد کنیم چون کبر و نخوت سالکان را شایسته نیست - ای عزیز، مقامات و مشققات انبیاء و صحابه و بزرگان و مشائخ را در نظر دار و باز تواضع و فروتنی ایشان را بنگر و خود را کوچک شمر و نعمتهای دنیا را آنی و غانی دان که (کل شیء هالك الا وجهه):

این چه درگاهست قفلش پی کلید این چه دریا هست، قعرش ناپیدا
گر باین دریا بیایی یکدمی حیرت جانشوز بینی عاملی
ای برادر، کوشش و کار کن ولی دل بسته تقدیر باش چون همان انجامد که
میخواهد :

از اسرار کار باری جبرئیل و میکائیل علیهم السلام خبر ندارند تا به من
و شما چه رسد :

هیچکس از سر کار آگاه نیست زانکه آنجا هیچکس را راه نیست،
نیز دست یازید اما کوئی استعداد و توفیق او تنها در همان راهی بود که بالطبیعه
ولی واللہ یدعوا الی دار السلام (۴۵) دعوت عام شد - ولایت و لو خاص گشت
ولی هدایت عام است که (یهدی من یرید) (۴۶) - از دومین باید امیدوار بود -
استعدادها و سعادتها و شقاوتها مقسوم ازلی است که قرآن مجید شاهد ناطق
این حقیقت است: (انا کل شیء خلقناه بقدر) (۴۷) - کسی را یاد اینست که
در آن دخل نماید مگر کوشش و کار بندگی در دست ماست و باید که در این امر
کوتاهی نکنیم و در هر حال از خداوند متعال یاری طلبیم.

مکتوب نوزدهم، در احکام و افعال خداوند

ای برادر افعال و احکام خداوند تعالی را محلل بر مصالح عباد دانند و بعضی
آنها محلل به علتی نمی گویند و در این باره دلائل و براهین بسیار آورده اند -
بدان هم که میگوید افعال احکام خداوند محلل بعلتی نیست، گویا کار خدا بر
مشیت است نه بر قیاس عقل، را صواب داند و هر که قیاس می کند که افعال
خداوند را به افعال بندگان آنچه قبیح است، نسبت نتوان داد و به افعال نیک

می‌شود منسوب ساخت یا اینکه از روی تنزیه و تقدیس اینگونه تشبیه درخور آنحضرت نیست، این سخنها هم دلیل دلزد - پس بدان که یکی میگوید حکم و فعل خداوند برای منفعت است یا دفع مضرت - دیگری میگوید که بر غایت مصالح عبادات چون او قادر علیم و حکیم است و کار وی از غایت خالی نباشد که آنگاه عبت خواهد بود و این از وی محال است ولیکن غایت فعل وای نسبت بعباد دلزد به خداوند - پس سنوال پیش می‌آید که در آن میان عالم حکمت چیست و اگر فعل خداوند غرض و معنی دارد آن چیست؟ - ازینجا گفته است کنت کنراً مخفياً فاحسبت ان اعراف فخلقت اللخلق - بس بین که (ان اعراف) غایت است ولی مقاد آن به عباد بازگردد برایشان کوشش کنند برای شناخت خداوند - ولی در سنوال خلق کفر و معصیت زبان احتیاط نباید داشت اگر چه خالق کل شیء اوست - (والله خلقکم وما تعملون) (۴۸) و عین الفضاة همدانی علیه الرحمة در زبده خود پیرامون خلق عالم و غایت آن بحثی دارد - حضرت داوود پیغامبر علیه السلام می‌گویند بخدا گفته بود: یارب لم خلقت الخلق؟ - جواب همان شنید که کنت کنراً مخفياً فاحسبت ان اعراف. این جواب موحد را مطمئن سازد - او می‌داند که همه آفریده خداست. قدیم اوست. بقیه حادث است. کارهای او و افعال و احکام او همه حکمت و غایت دارد که شاید ما در بدو امر آنها را فهم نکنیم چون ادراک ماحدی دارد و افعال او بی‌حد است. بس ای برادر، احکام واجب الوجود را باید گردن نهاد بی‌چون و چرا و جاز نیست، در این کار بحثهایی کنیم که عقده‌گشا باشد نه سودمند. چون او خالق حکیم و علیم وخبیر و بصیر است، بس هرچه کرده، بر مصالح عباد و مخلوقات کرده است (والسلام علی من اتبع الهدی) - والصلوة والسلام علی خیر خلقه محمد و علی اله وصحبه ومن تبعهم - (والحمد لله رب العالمین).

(پایان)

توضیحات :

- ۱- مرجم آن یکی ملک فضل الدین گکی زئی است و سال چاپ مفقود است. کتاب متاسفانه دارای غلطهایی فاحش است.
- ۲- بعنوان هاردو ترجمه کتاب مکتوبات حضرت امیرکبیر میرسید علی همدانی قدس سره العزیز و آقای محمد عبدالله قربشی، مدیر ماهنامه ادبی دنیا (اردو) لاهور، نسخه‌ی کتاب را باینجانب هدیه نموده‌اند.
- ۳- بالترتیب بشماره‌ها ۱۸۹۱ و ۱۹۰۱ ۴- مجموعه شماره ۲۲۴ر۲
- ۵- ایضاً ۳ ۶- قرآن مجید سوره ۱۷ آیه ۴۳ ۷- ایضاً ۵۵:۵۴
- ۸- ۶۴:۲۹ ۹- ۹۳:۹ ۱۰- ۱۵:۸۳ ۱۱- ۱۷۲:۷ ۱۲- ۴۲:۵۳

07:11-17	17:27-17	30:28-10	39:13-18	79:29-13
13:21-22	30:00-21	21:12-20	100:8-19	71:23-18
22:39-27	122:7-27	28:27-20	10:17-28	11:21-23
107:11-32	203:2-31	19:27-30	30:2-29	7:2-21
02:7-27	172:7-37	111:7-30	02:22-38	08:38-33
70:20-22	30:2-21	1:17-20	17:03-39	217:2-31
89:08-27	17:22-27	20:10-20	22:03-28	08:0-23
				97:27-21

پیش گفتار

کار تحقیق و مطالعه آراء و عقاید معلم اول در مورد فیزیک (طبیعت) و حرکت با توجه به تعبیرات مختلف در بسیاری از موارد و تغییر مفاهیم حقیقی اصطلاحات زمان ارسطو در طول بیست قرن گذشته و عدم امکان حصول مستقیم نظریات فیلسوف یونان باستان و حتی فهم و درک آن در بادی امر مشکل می نمود ، چنانکه امام فخر رازی به تعریف حرکت از نظر ارسطو اعتراض کرده می گوید:

«درک مفهوم حرکت از فهم تعریف ارسطو آسانتر است.»

از همین مقوله است درک و تمیز اصطلاح حرکت که تا سه قرن پیش بجای مفاهیم سه گانه «حرکت»، «نیرو» و «انرژی» بکار می رفته است و بی شک نظایر این موضوع در موارد دیگری نیز مشهود است که شاید برای منحصصان امر نیز خالی از اشکال نباشد.

با اینهمه کار تحقیق و مطالعه آراء و عقاید معلم اول در مورد فیزیک و حرکت تنها از راه توسل به افکار و عقاید محققان علوم مربوط به فلسفه و نوشته های مؤلفان تاریخ علوم ممکن می نمود که باید اذعان کنم در این مورد نیز راهنمایی استاد محترم آقای دکتر سیدحسین نصر انگیزه این مطالعه بوده است و مجموعه نظریه های دیگران تار و پود مقاله حاضر را تشکیل می دهد و نگارنده حتی الامکان کوشیده است از اظهار نظر شخصی خودداری نماید بجز در مواردی که به تلفیق نظریات معلم اول با فیزیک عصر حاضر نیاز بوده است. اینکه مفهوم فیزیک (طبیعت) برای ارسطو و در فلسفه وی همیشه با علل غائی تبیین می شود و از متافیزیک و ماوراء الطبیعه متأثر است پنج قسمت از آخر مقاله به مباحث مابعد الطبیعه اختصاص داده شده است و کلیات نظر وی در هفده بخش بسیار مختصر بشرح زیر مورد بحث و بررسی قرار گرفته است:

- ۱- مذهب هدفی ۲- مکانیک ۳- فیزیک ۴- تجربه مشاهده ۵- حرکت.
- ۶- مبدأ حرکت ۷- اقسام حرکت ۸- خلاء ۹- حرکت جوهری ۱۰- جهان و عناصر اولیه اشياء ۱۱- زمان ۱۲- مکان و فضا ۱۳- فلسفه اولی.
- ۱۴- جوهر و عرض ۱۵- علت ۱۶- قوه و فعل ۱۷- ماده و صورت.

در حایچه ساختمان ماده نیروها و قوانین حرکت، اساس دانش فیزیت را تشکیل می‌دهند، در فیزیک امروز و درجهان ذرات بنیادی، هنوز هیچ ارتباطی بین ویژگیهای این ذرات، نیروها و معادلات حرکت معلوم نشده است، بطوریکه هنوز انسان نمیداند چرا درجهان تعداد معینی ذرات بنیادی وجود دارد؟ و چرا هرکدام ویژگیهای مربوط به خود دارند؟

در حقیقت «سه اصل مستقل دانش فیزیک تکه‌ای از لاک سبک‌پشمتی است که خودش زیر لاک پنهان است و از دیدگاه بشر مخفی است» اینجاست که انطباق میان دواصل ضرورت‌گرایی و غایب‌گرایی در مذهب هدفی ارسطو توجه ما را بسوی خود جلب می‌کند:

در نظر ارسطو، هر تغییر در طبیعت نتیجه حرکات مکانیکی و تابع قوانین خاص حرکات می‌باشد ولی این حرکات برای رسیدن به کمالی است و این مرحله کمالی از تکامل صورت و انرژی و حالت فعلی وجود نتیجه میشود. ارسطو باین ترتیب فرض وجود هدف و غایت را در بالای قوانین مکانیکی طبیعی قرار می‌دهد و بنظر وی طبیعت در سیر خود بدون مقصد نیست بلکه هر چیزی از آن برای رسیدن به هدف معینی است و تعبیر این هدف عمومی آنگاه امکان‌پذیر میشود که خود طبیعت خود بخود بطرف معینی سیر کند یا برای محقق ساختن غرضهای خاصی این همه فعالیت‌ها را از خود ظاهر می‌سازد بهمین جهت نمیتوان علتهای مکانیکی را با کمال ضرورتی که برای تحقق هدفهای اشیاء دارند علل حقیقی دانست بلکه علل حقیقی «علل غائی» می‌باشد.

نظریه هدفی ارسطو سر رشته نظریه‌های مشابه دیگری در همین خصوص می‌باشد چنانچه لایب نیتس کوشیده است مذهب مکانیکی را با مذهب غایت‌گرایی تطبیق دهد و در قرن حاضر لوتزه (Lotze) کسی است که نظریه‌هایش بر همین زمینه بنا شده است.

مذهب مکانیکی و هدفی

در این مورد لائوئه در «تاریخ فیزیک» نوشته است: از آنجا که نیروی انسان پیش از عمل مکانیکی نیازمند تأثیر ارادی است لذا در پس مفهوم فیزیکی نیرو متقدمین به متافیزیکی در خصوص میل اجسام نسبت بهم معتقد بودند، مثلاً در مورد نیروهای جاذبی علت اساسی را میل الحاقی باصل خود می‌پنداشتند.

بگفته مولانا :

هر کسی که دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش
اینجا لازم است یادآوری شود که نباید گفته‌های متقدمین را هم‌مورد فیزیک و حرکت و تبیین امور با علل متافیزیکی صرفاً بطلت علم و وسایل آزمایشگاه فاقد ارزش دانست زیرا امروز معلوم شده است هسته اتم یا شلوده ساختن اتم که با بیوند الکتریکی، الکترون‌ها را برگرد خود نگاهداشته است، قوانین

مکانیک نیوتون و دینامیک ماکسول را محترم نمی‌شمارد و بنای اتمی که از این قوانین متابعت نماید ممکن نیست و امروز ما اساس هیأت کپرنیک را در مورد کرویت زمین اگر چه در کتابهای تاریخ علوم اشارهای بدان نشده است در کتاب مثنوی مصنوعی با صراحت و کمال و با توجه به نیروهای جاذبه و دافعه پیدا می‌کنیم درحالیکه بحث از نیروی اخیر یعنی نیروی دافعه و شکل بیضی در قرن هفتم مجری امری غیرمنتظره و باورنکردنی بنظر می‌رسد.

چون حکیمک اعتقادی کرده است کاسمان پیضه زمین چون زرده است
گفت سایل چون بود این خاکدان در میان این محیط آسمان ؟
همچو قندیلسی معلق در هوا نی باسفل می‌رود نی بر علا ؟
آن حکیمش گفت کز جذب سما از جهات شش بماند اندر هوا
آن دگر گفت آسمان با صفا کی کشد در خود زمین تیره را ؟
بلکه دفعش می‌کند از شش جهات زان بمانده در میان عاصفات

مذهب مکانیکی و هدفی: (مثنوی مولوی ص ۱۵۳ نسخه نیکلسون)
در حال بسیاری از قوانین فیزیکی صیغه متافیزیک دارد چنانچه براساس قانون بقای بار الکتریکی که آزمایشات متعدد آگوا برحقانیت آن است مجموع بار الکتریکی یک دستگاه منفرد لایتغیر است و اگر ذره‌ای باردار بوجود آید همزمان با پیدایش آن شاهد تولد ذره‌ای دیگر با بار مخالف خواهیم بود بالعکس همواره ذرات باردار، توأمین معلوم میشوند.

وهوالذی مدالارضی وجعل فیها رواسی وانهاراً ومن کل الثمرات جعل فیها زوجین اثنين یفشی اللیل النهار ان فی ذلک لایات لقوم یتفکرون «سوره ۱۳ آیه ۳»
ومن کل شیء خلقنا زوجین لعلکم تذکرون (سوره ۵۱ آیه ۴۹)

اگر نیوتون می‌گوید: «در صورت نبودن مقاومت هوا و حصول سرعت بسنده، جسم هرگز بر زمین باز نمی‌گردد و متحمل است گرد آن بدوران آید» انکسارغورس می‌گفته است: «اگر ماه بی‌حرکت بود چون سنگی بجانب زمین ساقط می‌گشت» و همچنین نباید فکر بکنیم متقدمین در بیان امور خود را بتجربه و آزمایش بی‌نیاز می‌دانستند و امور را من حیث المجموع و از تمام جهات در نظر نمی‌گرفتند، همچنانکه ابن‌سینا برای تعیین علل کلی حرکت راه آزمایش و اسنفراء را برای آیندگان باز گذاشته است جایی که در تعریف طبیعت و حرکت اجسام مثلا سرد شدن آب و افتادن سنگ و حرکات ارادی انسان می‌گوید:

وحرکتها و فعل و افعالهایی که از جسمها سر می‌زند گاهی بسبب خارجی غریب است و گاهی از خارج نیست و از ذات خود جسم است.

آنچه در نفس مرتسم میشود اینست اما معلوم نیست که اجسامی که محرك خارجی برای آنها نمی‌بینیم آیا حرکات و افعالشان واقعا از خودشان است یا مبداء محرك خلجی دارند و ما آنها را حرکت نمی‌کنیم و دسترسی باو نداریم چه راه این احتمال باز است که محرك خارجی باشد ولی محسوس نباشد. همچنین

است نظریات ارسطو در مورد خلاء و نیروی جاذبه که کاوشهای علمی جدید مخصوصاً نسبیت انشتین در مورد اخیر، احتمال تأیید هر دو نظرش را علیرغم مخالفتهایی که از زمان گالیله و مخصوصاً به تئوری نیوتون آغاز شده بود، نزدیکتر کرده است که در فصل مربوط به فیزیک و طبیعت مورد بحث قرار می گیرد.

(۲)

مکانیک ارسطو

مکانیک یگانه علمی است که در آن بروشنی معنی کلمه نیرو بیان می گردد. آنچه مسلم است اینست که وحدت ساختمان عالم بدون وحدت نیروها بی معنی است و در واقع یگانگی نیروهای طبیعی خود جنبه ای از وحدت مادی جهان است. وجود تعداد کمی ذرات بنیادی این گمان را می پروراند که تعداد نیروها و تأثیرات متقابل از این هم کمتر باشد.

مطالعات اخیر روشن ساخته است که قطع نظر از تأثیرات متقابل متنوع تنها چند نوع نیرو در طبیعت وجود دارد و درخصوص چهار نوع یعنی نیروی جاذبه، الکترو مغناطیسی، هسته ای و تأثیرات متقابل ضعیف می توان سخن راند که فقط دو نوع اول را مکانیک نیوتونی میتواند مورد مطالعه قرار دهد. تعریف نیرو بر پایه مفهوم حرکت استوار است و مقیاس کمی تأثیر متقابل اجسام را در مکانیک نیوتون نیرو می نامیم بهیمن جهت است که بحث کلی در طبیعیات ارسطو بر اساس حرکت پی ریزی میشود و درباره «نیرو» فقط بقوای نفسانی معتقد است و در نظر وی نفس مجموعه نیروهای خاصی است که عادة به آنها نام «حیات» می دهیم. ارسطو در مکانیک، اصل اهرم و تعادل سرعتها و مفهوم مرکز ثقل و مفهوم وزن مخصوص را بطور مبهمی دریافته بود. بعضی از این اندیشه ها و افکار بوسیله ارسطو به صورت منظم و مدونی درآمده اند و برخی دیگر بعدها بصورت روشن تری مورد استفاده قرار گرفتند ولی اصل همه این افکار در مجموعه ارسطو وجود داشت.

در مکانیک ارسطو بحث بیشتر در اطراف «تعادل نیروها» و حرکت اجسام دور می زند.

وی بر پایه مشاهدات سطحی باین نتیجه رسیده بود که سرعت جسم متناسب است با نیروئی که آنرا می کشد یا میراند و با مقاومت محیطی که حرکت در آن صورت می پذیرد نسبت معکوس دارد، هر جسمی که در محیط با مقاومتی حرکت کند، ناچار باید زمانی متوقف شود مگر اینکه نیروئی بر آن تأثیر کند (ارسطو مفهوم خلاء را قبول نداشت و میگفت اگر چنین باشد در خلاء مقاومت صفر است و سرعت بی نهایت خواهد بود) و نیز چنین تصور می کرد که سرعت جسمی که سقوط می کند متناسب با وزن آن است و هر چه از نقطه رها شدن دوزتر و به مکان طبیعی خود نزدیکتر باشد، این سرعت افزونتر خواهد بود،

و بهمین جهت سرعت چنین جسمی را متناسب با طول مسافت سقوط می دانست، گالیله با تجربیات خود خلاف گفته های ارسطو را ثابت کرد. در اواسط قرن ۱۶ راموس Ramus ادعا کرد هرچه ارسطو گفته است باطل است. در قرن هفدهم فیزیک ارسطو مورد حمله «Gassendi» گاسندی قرار گرفت و این شخص دوباره اعتقاد به ذرات و اتم هم را زنده کرد. دکارت نیز باینکه برخی از عقاید ارسطو را پذیرفت ولی بهوی حمله کرد و فیزیک دیگری ساخت که کاملاً نو بود.

در کمتر رشته ای است که نام ارسطو به چشم نخورد. هیچ کس نمی تواند در باره علم یا شاخه ای از علم سخن بگوید و نام ارسطو را پر زبان نیاورد.

مطالعات فراوان ارسطو نشان می دهد که وی یک معلم واقعی بوده است چون همه چیز را تدریس می کرد و می بایست برای جواب دادن به هر گونه پرسشی آماده باشد، آثار همه دانشمندان پیش از خود را مورد بررسی و مطالعه قرار داد و دست رد بر سینه هیچ کدام نگذاشت، باینکه قابل تأمل است در کتاب فلسفه و علوم طبیعی مینویسد: ارسطوئی که مدت بیست سال از عمر خود را در آکادمی یا نزدیک آن گذرانده بود ناچار یک ریاضی دان بشمار می رفت، دلیل این مطلب تحقیقات ریاضی فراوانی است که از وی بجای مانده است. در کتاب های وی به مقادیر گنگ فراوان اشاره شده و چون همه چیز در نظر گرفته شود باید گفت که وی یکی از بزرگترین ریاضی دانان در میان فلاسفه است و در این مرحله تنها «دکارت» و «لایب نیتز» بر او مقدمند. اغلب مثال هایی که برای بیان روش علمی خود می آورد از روی تجربه های ریاضی او گرفته شده اند.

ارسطو در طبقه بندی علوم صحیح ترین علم آن را میداند که بیشتر با اصول اولیه ارتباط داشته باشد باین ترتیب ریاضیات رتبه اول را پیدامی کند و حساب بیش از هندسه قرار می گیرد. وی نیز مانند افلاطون علم را برای خاطر خود علم و مشاهده حقیقت دوست داشت و چندان در بند موارد استعمال آن نبود.

ارسطو میان «اصول متعارف» *Axiomes*، و اصول موضوعه (*Postulats*) تفاوت گذاشته است. تعریف چیزی دلیل آن نیست که وجود یا عدم آن چیز را اثبات کند.

بزرگترین خدمت ارسطو به ریاضیات بحثی است که با کمال احتیاط درباره پیوستگی و لانهایت کرده است و در مورد بی نهایت گفته است که بالقوه وجود دارد و بالفعل موجود نیست.

نظریه هایی که وی درباره این مسائل داشت و بعدها ارشمیدس و آپولونیوس آنها را کاملتر کردند پایه حساب انتگرال (جامعه) و دیفرانسیل (فاضله) است که در قرن هفدهم بدست فرما (*Fermats*) و جان والیس *Jwallis* و لایب نیتز و نیوتون صورت گرفت. ارسطو و معاصران وی بهترین پایه را برای عمل عظیم و باشکوه اقلیدس و ارشمیدس و آپولونیوس ریختند.

در مورد طبقه بندی علوم این نکته را نیز باید اضافه کرد: ارسطو با طبقه بندی

خود، برای نخستین بار میان شاخه‌های مختلف علم فرق گذاشت و آنها را به علوم عملی و علوم صناعی قسمت کرد. هدف علوم نظری هیچ چیز نیست جز فهم و تأمل درحقیقت. این علوم شامل ریاضیات، فیزیک و متافیزیک (یعنی فلسفه اولی و علم الهی) میشود. علوم عملی به تنظیم اعمال بشری می‌پردازد و دوشاخه اصلی آن اخلاق و سیاست است. باوجود این که طبقه‌بندی ارسطو کامل نبوده است ولی تا با امروز تأثیر فراوانی در تکامل فلسفه و علم داشته ارسطو فلسفه را «علم به وجود بطور مطلق» می‌انگاشت. منظور ارسطو اینست که فلسفه از وجود این میز یا وجود آن کتاب که جزئی هستند بحث نمی‌کند بلکه فلسفه از وجود از حیث اینکه وجود است بحث می‌کند و هدف آن بطور کلی باید پی‌جویی علل اولیه و منشاء وجودات باشد. و در متافیزیک می‌گوید: فلسفه علم پارمائی اصول می‌باشد. براساس این تعریف، پیروان ارسطو و متأثرین از آراء و عقاید او به این تعریف نهائی و مجمل رسیدند که گفتند «فلسفه عبارتست از بحث کلی و اصولی و مبادی».

در صورتیکه دانش و فرهنگ معاصر با توجه به اساس علمی فلسفه و که سنتزی است از علوم طبیعی ازسوی و علوم اجتماعی ازسوی دیگر، فلسفه را «عالم قوانین حاکم بر حرکات طبیعت و اجتماع و فکر» می‌داند.

۳- فیزیک یا فلسفه طبیعی ارسطو:

آقای لئون روبن (Leon-Robin) اظهار داشته است بسیاری از جزئیات آثار ممکن است از خود او نبوده فقط در مکتب او مورد مطالعه قرار گرفته باشند و پل دورانت می‌گوید در حال ممکن است تمام آثار منسوب به ارسطو از خود وی نباشد بلکه قسمت اعظم آن التقاطات پیروان و شاگردان او باشد که مطالب اصلی در دروس او را ضمن تعلیقات و یادداشت‌های خود گنجانده‌اند ما میتوانیم مطمئن باشیم که ارسطو مولف معنوی تمام آثار است که به او نسبت داده شده است. دستی که آنرا نوشته است ممکن است دیگری باشد ولی مغز و لب از آن ارسطو است.

طبیعیات در فلسفه ارسطو علم برجیزی است که یونانیان آنرا فوژیس (Physis یا phusys) می‌نامیدند این کلمه را طبیعت ترجمه می‌کنند ولی معنای آن عین معنایی نیست که ما به کلمه «طبیعت» نسبت می‌دهیم، ما هنوز از علوم طبیعی و تاریخ طبیعی نام می‌بریم ولیکن خود کلمه طبیعت هر چند معانی بسیار وسیع و متعدد دارد معنای فوژیس را نمی‌رساند، فوژیس بمعنای نشوونما بوده است، چنانکه می‌توان گفت فوژیس یا طبیعت دانه بلوط این است که درخت بلوط بشود و در این صورت است که کلمه را به معنای ارسطویی‌اش بکار بردیم. مهمترین نظریه درباره فلسفه طبیعی در یونان قدیم (اگر نخواهیم بگوئیم

در تنگم دووان قدیم) نظریه ایست که اصحاب ذره (Atomists) منتشر کرده اند، این دسته نخستین کسانی بودند که حدفاصل واضحی میان عالم خارجی که تنها از راه «کمیت» قابل توصیف است با عالم درونی که وصف آن جز از راه کیفیت امکان ندارد، قرار دادند، اتخاذ این نظر مکانیکی محض درباره طبیعت که دوباره در آغاز فلسفه جدید آشکار می گردد تا حد زیادی نتیجه تعلیمات آنکسیمانس (Anaximenes) میباشد که هوا را اصل و گوهر همه اشیاء می دانست. معذک جای این نظریه را مذهب افلاطون و ارسطو گرفت، این دو فیلسوف معتقد بودند که اشیاء مادی وجود حقیقی ندارند. ارسطو وجود حقیقی را منحصر در صور (Formes) و افلاطون در معانی و مثل (Ideas) می دانستند بدین طریق بجای نظریه مکانیکی که روابط میان حوادث طبیعی را بر اساس علیت محض می داند نظریه توجیه بهدف (Theological Theory) را برای جهان و هرچه در آن جریان دارد جانشین کردند - افلاطون مسائل فلسفه طبیعی را در کتاب تیمائوس 'Timoeus' شرح می کند و ارسطو این نوع امور را در کتاب «فوسیکا» یعنی طبیعت (Physics) مورد بحث قرار میدهد چیزی که هست در نوشته های اصحاب ذره و نیز در تألیفات ارسطو و افلاطون هیچ جا تفاوت و تمیزی میان علوم طبیعی خاص و فلسفه طبیعی عمومی مشاهده نمی گردد.

در مورد فلسفه طبیعی ارسطو، برتراند راسل معتقد است دو کتاب ارسطو یعنی کتاب طبیعت یا سماع طبیعی (Phytics) و کتاب درباره آسمان (On the heavens) بسیار مؤثر بوده اند و تا هنگام ظهور گالیله بر علم حکومت می کرده اند و می گویند کلماتی مانند آئیر یا عنصر پنجم (Quintesse) و تحت القمر از مباحث این دو کتاب گرفته شده اند و مشکل می توان حتی يك جمله از این دو کتاب را در پرتو علم جدید پذیرفت.

ویل دورانت نیز ذیل «ارسطوی طبیعت شناس» می گوید:

اگر بر طبق ترتیب تاریخی از فیزیک شروع کنیم نوید خواهیم شد، زیرا به جای طبیعت با ماورای طبیعت مواجه خواهیم گردید و تحلیل مبهمی از ماده و حرکت و زمان و مکان و لایتنهای علت و معلول و دیگر «مقولات ثانی» ملاحظه خواهیم کرد. از فصول زنده کتاب بحثی است که ارسطو در آن به نظریه «خلاء» ذیمقراطیس می تازد و می گوید خلاء در طبیعت محال است زیرا اجسام در خلاء به سرعت مساوی سقوط می کنند و چون در طبیعت چنین نیست پس خلاء وجود ندارد یا به عبارت دیگر «خلاء مفروض خود پوچ و خالی از حقیقت است».

از این مقدمات چنین نتیجه میشود که امثال آقای راسل و ویل دورانت دانسته یا ندانسته به ارسطو تاخته اند راسل که با بدبینی خاصی به فلسفه ارسطو می نگرد صراحتاً می گوید: مشکل می توان حتی يك جمله از مطالب کتابهای طبیعت و آسمان ارسطو را در پرتو علم جدید پذیرفت، در حالیکه ویل دورانت می گوید: ارسطو معتقد است: خلاء در طبیعت محال است زیرا اجسام در خلاء به سرعت

مساوی سقوط می‌کنند و چون در طبیعت چنین نیست پس خلاء وجود ندارد ، از همین جمله آقای «ویل دورانت» اگر راست باشد معلوم میشود گفتار آقای راسل خیلی هم منصفانه نبوده است زیرا در جمله اخیر ارسطو گفته «اجسام در خلاء به سرعت مساوی سقوط می‌کنند» و همین جمله مطابق حقیقت است و ناقض نظریات دیگری است که در کتب فیزیک افتخار کشف شتاب مساوی اجسام را در خلاء به گالیله و امثال او نسبت می‌دهند. اگر هم ارسطو سرعت مساوی سقوط را در خلاء بطور مطلق قبول نمیکرد حق داشت.

زیرا با اینکه پیروزی نظریه نیوتون در تحلیل حرکات سیارات و اجرام آسمانی بطور کامل و دقیق نقطه تحولی در تاریخ علم فیزیک و نجوم بشمار میرود و اهمیت آن بیشتر مربوط به دامنه وسیع نظریه جاذبه میباشد. اما رویهمرفته ، طبیعت جاذبه و بخصوص علت اینکه چرا جاذبه با جرم متناسب است و سبب میشود که اجسام مختلف با جرم‌های متفاوت با سرعت غیر یکسانی سقوط کنند، هم‌چنان در ابهام و تاریکی محض باقی‌ماند تا اینکه انیشتین در سال ۱۹۱۴ مقاله‌ای در این زمینه انتشار داد. چند سال پیش از انتشار مقاله فوق انیشتین نظریه نسبیت خود را کامل کرده بود. بر اساس این نظریه، اصلالت و مطلق بودن حرکت یکنواخت را رد کرد و فرض وجود ماده‌ای بنام «اتر» را باطل نمود و بجای آن ، نظریه نسبیت خود را جایگزین مطلق بودن حرکت یکنواخت و اتر کرد ، همین نظریه بود که آرمان‌ها و مفاهیم علم فیزیک را دستخوش تحول و پیشرفت نمود. اما در مورد اینکه ارسطو «خلاء مفروض خود پوچ و خالی از حقیقت است» و همین گفته موجب حملات شدیدی علیه ارسطو شده است، اگر حمل بر نظر شخصی نشود باید اذعان کرد با در نظر گرفتن صحت علمی این گفتار ، اعتقاد به وجود یکنوع کشف و شهود در مورد معلم اول بیشتر تقویت میشود زیرا امروز با آزمایشات بی‌گیری که به عمل می‌آید هنوز از خلاء مطلق در فرضا خبری نیست: در مورد اوله آزمایش تور یچلی که در سال ۱۶۴۳ نشان دهنده خلاء بوده است امروزه هر فیزیکدانی برای شما خواهد گفت که خلاء تور یچلی يك خلاء مطلق و حقیقی نیست. زیرا اولاً شامل بخارجیوه است. ثانیاً تعداد کمی ملکولهای نیتروژن، اکسیژن و گاز کربنیک در آن دیده میشود، این ملکولها به جیوه تعلق دارند که مانند هر مایع دیگر، گازها را در خود حل می‌کند لذا، ملکولها به آسانی از جیوه خارج میشوند و وارد خلاء فوقانی ستون جیوه میگرددند. فیزیکدان همچنین برای شما از مشکلاتی که دانشمندان در تهیه خلاء عالی و حتی نگهداری آن مواجه می‌شوند سخن خواهد گفت. ناکاملی خلاء ساخته انسان هنگامی روشن گردید که دانشمندان به یرتاب راکتها به ارتفاعات زیاد جهت نمونه برداری از هوای لایه‌های فوقانی آتمسفر شروع کردند. در کتاب ماده و انسان از انتشارات آکادمی شوروی می‌نویسد: دستگاههای راکت

روسی که در سال ۱۹۵۹ به ماه رسید افزایش ذرات پوینده را در فاصله ۱۰۰۰۰ کیلومتری از قمر طبیعی زمین آشکار ساختند، این می تواند نوعی یونسفر ماه یا فقط ناحیه ای از تجمع زیاد ذرات بنیادی با دهها الکترون ولت باشد. که ماه را فراگرفته اند. بهترین کار آنست که خلاء کامل را در جایی دورتر از اجرام کیهانی بجوئیم.

تهی بودن فضای خارج همانقدر واقعی است که تهی بودن خلاء تورینجلی دستگاههای ما نشان میدهند که فضای خارج را گاز رقیقی که در هر سانتیمتر مکعب آن متجاوز از يك صد ملکول وجود دارد، فراگرفته است. این خلاء نیست، اما حتی اگر هیچ ملکول گازی هم وجود نداشت، آیا می توانستیم بگوئیم که فضای خارج مطلقاً يك محیط تهی است؟ جواب این پرسش منفی است زیرا تشعشعات شدید خورشید و ستارگان در فضا نفوذ کرده و با اینکه شدت این تشعشعات با فاصله کاهش می یابد معبداً تشخیص آنها به آسانی امکان پذیر است. میدانیم که پرتوهای نور، پرتوهای ایکس، پرتوهای فرسرخ و فرابنفش و بطور کلی همه تشعشعات الکترومائیتک ماهیت مادی دارند و می توانند مانند جریانهایی از ذرات ریز و فوتونها که دارای جرم، سرعت و انرژی می باشند مورد مطالعه و بررسی قرار گیرند. هرگز نمی توانیم فضای تهی را مکانی بدانیم که از طریق آن، جریانهای بی پایانی از ذرات می گذرند.

از مقدمات فوق نتیجه میشود: مقصد ثابت نیست و عقل سلیم نیز چون امور دیگر در تغییر کیفی است بدین معنی که ارسطو و بیروانشی می پنداشتند نظراتشان موافق عقل سلیم است.

نیوتون و هم عصرانش (که حمله به ارسطو ظاهراً با کشف قوانین وی آغاز میشود) نیز چنان اندیشه ای داشتند و بنیان گذاران فیزیک نوین نیز این چنین می پندارند، حق با کدامین است؟

والا الشمس ینبغی لها أن تمزك القمر ولا اللیل سابق النهار وکل فی فلک یسبحون (۱)

کتاب حرکت و استیفای آن میگوید:

ارسطو در فیزیک تجاربی انجام داد و ثابت کرد که هوا دارای وزن است و برای این کار مشك پربادی را بادقت وزن کرد و سپس باد آنرا خالی کرد و دوباره وزن کرد و هم او این موضوع را متذکر شده است که تخم مرغ را چون در آب شیرین قرار دهیم فرو میرود اما در آب نمک شناور می ماند. در خاتمه ما اطمینان نداریم همه گفته های ارسطو طبق نظر آقای راسل غیر واقعی باشد اگر هم دوهزار سال افکار ارسطو را به منزله ماشین جنگی علیه پیشرفت علوم مثبت بکار برده اند نباید تقصیر آنها به گردن استاد انداخت زیرا بعد از ارسطو تنوفر است (۳۸۰)

تا ۲۸۷ قبل از میلاد) که بعنوان جانشین او در رأس لیست قرار داشت تجربه و مشاهده را مبنای کار خود قرار داد.

۴- تجربه و مشاهده از نظر ارسطو:

در مورد عقیده ارسطو به تجربه و آزمایش اقوال ضد و نقیضی نقل شده است. پیرو سو می نویسد: ارسطو می گوید: برای بوجود آوردن علم بهیچوجه احتیاج به تجربه نیست و حتی لازم نیست که باطراف خود نگاه کنیم بلکه کافی است عللی را که محرك تمام نموده های طبیعی می باشد جستجو نمائیم. گاهی ارسطو بدیهیات را انکار می کند «برف آب یخ بسته نیست» زیرا اصلاً برف بصورت آب نیست. و بعد می نویسد: گذشته از آن این موضوع قابل تأمل است که ارسطو در زمان پیری بروش تجربه و مشاهده عقیده بیشتری پیدا کرد زیرا بخصوص در کتابهای تاریخ طبیعی خود این روش را بکار برده است.

ویل دورانت می گوید: آنتنوس نقل می کند (مسلماً از روی مبالغه) که اسکندر برای افزان کار و تتبعات ارسطو در فیزیک و زیست شناسی مبلغ ۸۰۰ تالان (به پول امروزی چهار میلیون دلار) داد. ارسطو خود در باب دوم و چهارم کتاب «دروس طبیعت» بعد از بیان رای پارمیندس و ملیسوس که وجود حرکت را در طبیعت انکار کرده اند و در برابر نظریه آنان، مذهب علمای طبیعی را پذیرفته می گوید، استقراء و مشاهده وجود حرکت را در طبیعت ظاهرتر و آشکارتر از آنچه هست بما معرفی می کند چنانکه در باب دوم می نویسد «پایه اساسی بر آنست که همه امور طبیعی یا برخی از آن نسبت بحرکت فروتنی دارند، استقراء و مشاهده وجود حرکت را در طبیعت ظاهرتر از آنچه هست بما می آموزد»

همچنین ویل دورانت می گوید: لیسنوم (Lyceum) میل بیشتری به علم الحیات و علوم طبیعی داشت بنابر گفته پلینیوس Plinius اسکندر به شکارچیان و مأمورین قرق و باغبانان و ماهیگیران خود دستور داده بود که تمام مطالب و مواد مربوط به عالم حیوان و نبات را که ارسطو بخواهد در اختیارش بگذارند.

در کتاب نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت نیز آمده است:

ابن سینا در بحث از زمین شناسی روش ارسطو را در حیوان شناسی اتخاذ کرده و به مشاهده دقیق طبیعت پرداخته است، البته در دامنه جهان بینی کلی قدیم که مبنی بر هدف بینی در طبیعت بود. همچنین در بحث علم جواخوان صفا می نویسد:

باران و برف و پدیده های دیگر از این قبیل نیز مطابق نظر ارسطو از تماس بخار آب با هوای سرد، در شرایط معین بوجود می آید. از این مقدمات معلوم میشود، ارسطو در فیزیک و طبیعیات به روش تجربه

و مشاهدۀ عقیده داشته و در مورد مبادی اولیه و بحث از متافیزیک معتقد به عقل سلیم بوده است.

بقول حکیم ناصرخسرو قبادیانی

چشم نهان، بین، نهان جهان را
استاد در کتاب متافیزیک خود می نویسد: تمام مردم علاقه و میل طبیعی
جهت فهمیدن و شناختن دارند و ما همگی مدرکات حواسمان را دوست داریم
ولو اینکه آن مدرکات نفی نداشته باشند. مخصوصاً موقعیکه این مدرکات از
طریق چشم باشد زیرا بینائی حسی است که بوسیله آن بیشتر می توانیم
اختلافات را درک کنیم و تمام حیوانات نیز از احساسات بهره مندند و اغلب حافظه
دارند ولی توانائی تجربه را ندارند و تنها بشر هنر استدلال و تجربه را دارد.
سپس درباره عقل می گوید: عقل از فوائد مادی دور است و هر قدر از لحاظ
مادی کمتر مفید واقع شود آنقدر عالیدرجه و بلندپایه است.
عقل فقط برای تفهیم هدف و اصول و علل میباشد حال باید دید عقل بچه
علل و اصول و هدفی مشغول است.

۵- حرکت از نظر ارسطو

در حقیقت تا سه قرن پیش درباره سه مقدار سرعت و حرکت و انرژی فکر
روشن و مشخصی وجود نداشت و یک کلمه حرکت غالباً برای دلالت بر هر سه
معنای مذکور بکار میرفت.

همین ابهام امروز هم در قسمتی از علوم که در آن واقعیات اصلی مورد
بحث و فحص است وجود دارد مثلاً اوینگتن می گوید اصطلاحات تئوری کوانتا
در وضع کنونی چنان مبهم است که بیان یک کلمه روشن در این تئوری تقریباً
مستنع است.

همچنین بسبب معرفت جدید که بوسیله تئوری نسبیت وارد علم شده
است مجبوریم طرز بکار بردن کلمات حرکت، سرعت، همزمانی، فاصله زمانی
و غیره را تغییر دهیم و حال آنکه در فلسفه نظیر اینگونه تغییرات دائم اصطلاحات
دیده نمیشود.

بنابر این مفاهیم حرکت و قوه در فلسفه قدیم شامل معانی سرعت و انرژی و
نیروهای مختلف جاذبه و هسته ای و غیره خواهد بود. فیزیک جدید می گوید:
هر آنچه در سینه جهان نهفته است، همه و همه از تفاوت در حرکت ذرات
نتیجه میشود این تصویری است از جهان که اساس آن حرکت است و ماهیت
درونی ذرات در مرحله بعدی قرار می گیرد. اصل مطلب اینست که این ذرات
متحرکند.

ساختن اتم یکی از ارکان و حقیقت وجود است. در مرکز اتم هسته مثبت

قرار دارد که تقریباً مشتمل بر تمامی جرم اتم است و دوران الکترونها حرکت می‌کنند و میدانیم که بنابه اصل پاولی و مکانیک کوانتا هرگز در یک قشر از قشرهای الکترونی یک اتم دو الکترون با وضعیت همانند قرار نمیگیرند یعنی فرمان طبیعت بر این است که باید بهر طریق در یک چیز متفاوت باشد.

ارسطو در این مورد می‌گوید: طبیعت هر شیئی در عالم برای استکمال خاص خویش در جنبش است رشد و تکامل امر تصادفی و اتفاقی نیست. هر چیزی از درون خود بسوی معینی راهنمایی میشود و این طبیعت و ساختمان کمال اول (Entelechy) آن است. حرکت بنظر ابن سینا مانند ارسطو ضرورت شیئی است از قوه به فعل در زمان و بطور تدریجی نه دفعی. در مورد تعریف فوق در کتاب حرکت و استیفای آن می‌گوید:

بعضی از فلاسفه قدیم حرکت را به بیرون آمدن تدریجی اشیاء از قوه به فعل تعریف کرده‌اند باینکه تعریف مذکور مورد انتقاد ارسطو واقع شده است معذک این تفسیر روشن‌ترین تعریفی است که برای بیان ماهیت حرکت پیشنهاد شده است. ابن سینا در مورد نظر ارسطو می‌گوید معلم ما در این علم مجبور شده است طریق دیگری اختیار کند. او متحرك را بخودی خود بنظر گرفت و تأمل کرد در اینکه چه نحو وجودیست که حرکت خود به آن اختصاص می‌یابد و دریافت که حرکت بخودی خود کمال و فعل است یعنی بالفعل شدن. چه در برابر آن قوه‌ایست زیرا هر چیزی گاهی متحرك بالقوه است و گاهی متحرك بالفعل و بکمال و فعل و کمال او همان حرکت است.

ارسطو می‌گوید: حرکت هر چیز معلول میل طبیعی خود در عالم است، همچنین در نفی حرکت فلاسفه ایلیا می‌گوید: نفی حرکت فلاسفه ایلیا فقط به حرکت در مکان و انتقال از جایی بجای دیگر اختصاص دارد و بهیچوجه مانع سایر انواع تغییر از قبیل استحاله و دگرگونی در کم نخواهد بود.

امام فخر رازی در مقام انتقاد بر تعریف ارسطو می‌گوید: فرق گذاشتن میان مفهوم حرکت و سکون برای هر عاقلی آسانتر از تصور تعریف ارسطو است.

راسل می‌گوید: بنظر ارسطو «طبیعت» هر چیز غایت آن است، یعنی چیزی که آن چیز بخاطر آن وجود دارد.

جانوران و گیاهان و جرمهای بسیط «عناصر» به اقتضای طبیعت وجود دارند و درون آنها، قوه حرکت موجود است. طبیعت مبداء حرکت و سکون است. اگر اشیاء دارای یک چنین قوه داخلی باشند «طبیعت» دارند. اصطلاح «مطابق طبیعت» به همین اشیاء وصفات ذاتی آنها اطلاق میشود. طبیعت در صورت است نه در ماده.

ارسطو در کتاب دروس طبیعت، در چند مورد وجود حرکت را پایه اساسی و مبداء اصلی برای علم طبیعی قرار داده و عقیده دارد بدون حرکت وجود طبیعت

محال و ناممکن است. درتایید نظر ارسطو لازم ست بدانیم که علم نجوم ناکنون نتوانسته در دورترین نقاط فضای خارج، جسمی را بیابد که درحال سکون باشد و این آن چیزی است که نیوتون ممکن فرض کرده بود، بنابراین کاملاً روشن است که کلمه سکون بخودی خود مفهومی ندارد بلکه آنرا نسبت به کلمه حرکت می-سنجند، يك كشتی که در دریا توقف کرده فقط با مقایسه خورشید در حرکت است. اگر کره زمین ازگردش بدور خورشید بازایسند کشتی نسبت بخورشید درحال سکون قرار خواهد گرفت ولی هر دوی آنها باهم در بین سنارگان اطراف در حرکت خواهند بود اگر خورشید هم متوقف شود، باز هم حرکت جهان سنارگان نسبت بسحاب دور یز قرار خواهد بود، و سحاب ها هم با سرعت صدها کیلومتر در ثانیه بطرف یکدیگر یا دور از یکدیگر در حرکتند.

با مطالعه بیشتر در فضا درمی یابیم که نه تنها سکون مطلق وجود ندارد بلکه حرکت شتابداری نیز موجود است که در این مورد ارسطو می گوید: اسفراء و مشاهده وجود حرکت را در طبیعت ظاهر تر از آنچه هست بما می آموزد:

در مورد اعتقاد به عامل خارجی در حرکت يك نواخت که معلم اول جسم را به محرك خارجی دانسته است در فیزیک و فلسفه می نویسد:

نیوتون بدن بال گالیله توانست یکی از اشتباهات مهم بسر را در زمینه فواین حرکت تصحیح کند چه در طی بیست قرن پس از ارسطو این قانون که حرکت يك نواخت اجسام معلول اثر عوامل خارجی است برای دانشمندان چون وحی منزل بود به نظر ایشان چنانچه عامل خارجی از میان می رفت جسم حتما می ایستاد. آزمایشات روزانه نیز ظاهراً گواه بر صحت این مدعا است ملا در جاده مسطح اتومبیل با موتور خاموش نمی تواند حرکت کند، حقیقت چیز دیگری است هر جسم هنگام حرکت تمایلی دارد به اینکه سرعت خود را ثابت نگذارد و این میل در فیزیک «ماند» یا «Inercy» (۱) نام دارد.

در واقع تا زمان گالیله این اصل محترم شمرده میشد که «هر چیزی موقوف است. مگر اینکه نیروئی از خارج آنرا به حرکت در آورد» و از آن زمان بعد این اصل علمی، مسلم و محترم شمرده میشود که: «هر چیزی در حرکت است، مگر اینکه نیروئی آنرا از حرکت بازدارد».

۶- مبدا حرکت

ارسطو طبیعت را نخستین مبدا حرکت و سکون تعریف کرده است و مفهوم طبیعت بعنوان اصل علت حرکت عناصر در طبیعت او قید شده است و ارسطو ثیان طبیعت را به چهار معنی مختلف بکار برده اند.

۱- اصل ماند: اگر جسم متحرکی تحت تاثیر هیچ نیروئی قرار نگیرد تا ابد حرکت خود را ادامه خواهد داد.

۱- بعنوان اصل تولیدکننده

۲- بعنوان طبیعت اصلی و ذاتی يك شئی

۳- بعنوان جوهر ساده و بسیط شئی

۴- بعنوان شئی جسمانی

اساسی‌ترین معنی طبیعت بنظر ابن‌سینا نیرویست، که موجب حرکت عناصر است.

ارسطو می‌گوید حرکت محققاً مبدائی دارد. و اگر بخواهیم دريك تسلسل ملال‌انگیز که مساله را بلانهایت قدم بقدم عقب می‌برد وارد نشویم باید يك محرك اول غیر متحرك بعنوان اصل مسلم قبول کنیم.

این موجود جسمانی و مرکب نیست، لامکان است، جنبش ندارد. عواطف و احساسات ندارد لاینغیر و کامل و ازلی است.

او وجود ذات‌الهی را ازطریق لزوم اولین محرك ثابت نموده، او را غایت حرکت جسم اول یعنی فلك اقصی دانسته و گفته است که اجسام فلکی یعنی آسمانها به‌عشق ذات‌الهی که جمال کامل است به‌حرکت آمده است و حرکت این افلاك طبایعی را که دركره خاك موجودند به‌راه انداخته است.

بعبارت دیگر حرکت دوریه را به‌فلك اقصی نسبت می‌داد و آنرا حرکت شوقیه می‌دانست رساله طبیعت ارسطو با استدلالی برای اثبات وجود جنباننده ناجنبدیده با محرك نخستین به‌پایان می‌رسد. بك محرك نخستین وجود دارد که مستقیماً باعث حرکت مستدیر میشود. حرکت مستدیر نوع بدوی حرکت است و تنها نوعی است که می‌تواند مداوم و بی‌پایان باشد محرك نخستین دارای اجزاء یا حجم نیست و درمحیط جهان واقع است.

بعقیده ارسطو عالم وجود حادث و مخلوق نبوده قدیم و ازلی است و حرکت برای رسیدن بغایت کمال است و طی مراتب موجودات هم لایزال است. درمورد اخیرکندی نخستین فیلسوفی است که برخلاف ارسطو بحدوث عالم عقیده داشته است او درغالب نوشته‌های خود سعی نموده تا بااقامه برهان حدوث عالم و تناهی جرم و حرکت و زمان را اثبات نماید.

خلاصه ارسطو می‌گوید حرکتی را که محرك نخستین به موجودات می‌دهد مانند حرکتی است که معشوق به عاشق برای وصال می‌دهد یعنی محرك کل وجود جاذبه زیبایی می‌باشد. خدا آفریدگار و خالق نیست و حتی این دنیا را نمی‌شناسد زیرا روح او آلوده باندیشه راجع به‌اشیاء هست نمی‌گردد خدا فعل مطلق و بطورکلی منزله از ماده است او فکر است ولی فکری که گاملاً بخود منوجه است. زیرا فکر او نمیتواند درباره چیز دیگری بیندیشد مگر آنکه آنچیز غالبتر و ملکوتی‌تر باشد و آن محال است و نمی‌تواند چیزی را تغییردهد چون تغییر درون انتقال از بهتر به‌بدتر است بنا بنظر ارسطو خدا یا فکر در فوق جهان جا دارد و بر آن افضل است و چون ذات او کامل و بی‌عیب است عقل کلی و زیبایی

مطلق است. خدا صورت محضی و فعل محض (یعنی بدون ماده و بدون فسوه) بطور کمال و تمام است و علت صوری و غائی و محرکه عالم است و حرکت عالم بسوی غایت حرکت مکانیکی نیست بلکه حرکت جذبی و شوقی است و تقدم خدا بر عالم تقدم زمانی نیست بلکه تقدم ذاتی است ارسطو میگوید همانطوریکه مقدمه در قضایای منطقی پیش از نتیجه است خدا هم پیش از عالم است و این تقدم و تأخر در فکر است نه در زمان.

۷- اقسام حرکت

بنابر رای ارسطو و پیروان او که بوجود علت غائی عمیده دارند برای هر حرکتی غایتی است و در حرکتهای طبیعی غایت حرکت و نهایت آن یکی است ولی در حرکتهای ارادی غالباً غایت حرکت غیر از پایان آنست درحالیکه مرکز فیزیک ارسطویی نظریه حرکت یا تغییر است به چهار نوع حرکت قائل بوده است:

۱- حرکت موضعی مانند حرکت خود انسان که انتقالی از محلی به محل دیگر است.

ارسطو اینگونه حرکات را اساسی میدانسته. این حرکات در انواع دیگر موجودات نیز حاصل میشود.

۲- آفرینش و هلاکت و دگرگونی - چون چنین تغییراتی ابدی است پس باید درجهت عکس نیز صورت گیرد و یک دوره تناوبی داشته باشد اگر این نوع حرکت در یک جهت انجام میشود دیگر نمیتوانست بصورت ابدی ادامه یابد. آفرینش عبارتست از عبور کمال کمتر به کمال بیشتر (یعنی تولد موجود زنده). هلاکت عبارتست از درجه عبور بلندتر به درجه پست تر (یعنی عبور از زندگی بمرگ) نه خلق مطلق وجود دارد و نه زوال مطلق.

۳- تغییر که در جوهر اثری ندارد. ممکن است اشیاء اشکال دیگری پیدا کنند ولی از لحاظ جوهر و ماده همانکه بوده اند بمانند، مانند آنکه بدن انسان ممکن است بواسطه آسیب یا بیماری تغییری پیدا کند.

۴- کاهش و افزایش

هرچه اتفاق می افتد نتیجه نوعی از حرکات چهارگانه است که در بالا شرح آن گذشت.

عالم فیزیک این حرکات را تنها از لحاظ خود آنها مورد بحث قرار میدهد ولی بهتر آنست که جوهر و ماده ای را که محل این حرکات است نیز بشناسد. نیروهایی را که باعث حرکت اشیاء میشود درکاب نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت بنحو زیر تقسیم بندی کرده است:

۱- حرکت بسیط

الف - بدون اراده (مانند سقوط يك سنگ)

ب - با اراده (مانند حرکت شمس)

۲- حرکت مرکب

ج - بدون اراده (مانند حرکت نباتات)

د - با اراده (مانند حرکت حیوانات)

حرکت در نزد ارسطو بنوعی آمده است:

توسطیه و قطعیه. حرکت توسطیه عبارت از حالت بودن جسم میان مبدء و منتهی است و حرکت باین معنی امر بسیط و قسمت ناپذیر است که برای او گذشته و آیندای نیست و ظرف وجود آن فقط زمان حال است و در دوآن دريك مكان نمی باشد و این حالت در تمام حدود وسط بنحو استمرار برای متحرکی که میان مبدء و منتهی است و هنوز بمقصد نرسیده وجود دارد.

حرکت قطعیه - امر بیوسطه معقولی را که از ابتدا تا انتهای حرکت امتداد دارد و تابع و معلول حرکت توسطیه است حرکت قطعیه نامیده است. و متحرك در هر آنی که از قوه بفعل آید از حسی اعراض نموده بسوی حسی دیگر روان است و بسبب این دگرگونی و تبدیل حدود که همان حالت بودن جسم میان مبدء و منتهی است امر ممتد و پیوسته ای از آغاز حرکت تا انتهای آن در ذهن مرتسم میشود

ارسطو حرکت را در مفولات دهگانه داخل نکرده است و ملاصدرا عقیده دارد بسبب داخل نبودن حرکت در مفولات دهگانه ارسطو یا چهارگانه صاحب البصائر ابولبرکات بغدادی نباید حرکت را در برابر سایر مقولات مقوله ای جداگانه قرار داد.

این سببنا در فن سماع می نویسد حرکت در چهار مقوله است «کم» و «کف» و «مكان» و «وضع» در صورتیکه ارسطو در بیان اقسام حرکت صریحاً حرکت وضعی را ذکر نکرده است و حرکت وضعی را جزو حرکت اینی آورده است. صور اصلی حرکت بر اساس این اصل علمی که خاصیت اصلی وحدانی ناپذیر مواد آلی و غیر آلی است، و با توجه به داده های نوین، بترتیب زیر خلاصه میشود:

۱- حرکات ذرات میکروسکوپی ماده بر حسب قوانین خاص خود (یعنی ذرات بنیادی که عبارتند از الکترونها، پروتونها و غیره).

۲- حرکت مکانیکی که عبارتست از همان جابجاشدن جسم و یا تغییر مکانی شنی است.

۳- حرکت فیزیکی: مانند نور الکتريسته همچنین حرکت ملکولی مانند حرارت و غیره.

۴- حرکت شیمیائی: تجزیه و ترکیب آنها.

۵- حرکت ارگانیك یا حیاتی: مانند حرکات سلول، ارگانیسم، وجدان.

حیات اجتماعی.

هریک از حرکات فوق دارای خصوصیات مربوط بخود می باشد و بهمین ملاحظه قوانین ویژه حاکم بر هر یک از آنها را نمی توان با دیگری یکی دانست. مثلا قوانین حاکم بر حرکات فکری که در واقع شکل عالی و یا فعل و انفعالات ماده اورگانیک مغز است، نمیتوان با قوانین فیزیکی یا شیمیائی تبیین نمود (۱). همچنین در مورد اقسام حرکت از جهت محرك باید اضافه کرد که حکما حرکت را از جهت محرك بر سه قسم تقسیم نموده اند:

۱- طبیعی ۲- قسری ۳- ارادی

و بعضی از فلاسفه دریان اقسام حرکت از جهت محرك بجای ارادی، نفسانی آورده اند. لاهیجی در گوهر مراد دریان اقسام حرکت باعتبار محرك گوید: «و حرکت چون امری است حادث ناچار است او را از سببی و علتی، و علت حرکت نفس جسم من حیثانه جسم نتواند بود والا هیچ جسم در وقتی که مخلی بطبع باشد ساکن نبودی و این خلاف واقع است بلکه هر جسمی که متحرك بود ناچار او را محرکی بود غیر ذات جسمیت و آن منحصر بود در طبیعت و نفس چه از این حیثیت که تحريك منسوب باو است اگر مقارن شعور و اراده بود آن را نفس خوانند چون مبدء حرکت ارادی حیوانات والا طبیعت خوانند چون مبدء حرکت جمادات و طبیعت اگر قوت تحريكش مستفاد از خارج نبود آن حرکت را طبیعی گویند چون حرکت حجر بسوی سفلی و اگر مستفاد بود از خارج آن حرکت را قسری خوانند چون حرکت تیر بسوی هدف و حرکت صادر از نفس را ارادی و نفسانی گویند پس حرکت باعتبار محرك منحصر بود در قسری و طبیعی و نفسانی (۱) » در کتاب نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت می نویسد:

حرکت قسری حرکتی است که از ذات شئی بوجود نیامده بلکه علت آن يك نیروی خارجی است مانند برتاب شدن يك سنگ بسوی بالا و گرم شدن آب.

ابن سینا همچنین به مطالعه دقیق حرکت اشیاء برتاب شده که از دوره یحیی نحوی همواره مورد بحث دانشمندان بود پرداخته و نظراسطو و بسباری دیگر از حکمای قدیم را درباره این مسأله غامض رد کرده است.

نظر مشهور ارسطو اینست که جسم برتاب شده هوای مقابل خود را بس می زند. این هوا سپس به عقب جسم حرکت کرده و در اثر فرقی که بین فشار هوا در جلو و عقب جسم بوجود آید جسم در مسیر خود حرکت می کند «ان نظر را آنتی پرستاسیس: Antiperistasis می نامند».

* ر.ک: علی اکبر ترابی فلسفه علوم، از انتشارات امر کبیر، تهران ۱۳۴۷.

ص ۳۷۱، ۳۶۸.

۱- گوهر مراد لاهیجی ص ۹۰-۹۱

یخی نحوی فیلسوف اولین کسی است که به فیزیک ارسطو، مخصوصاً در مورد حرکت قسری حمله کرده است.

۸- خلاء

ارسطو خلاء را بدانسان که لیپوسیوس و دموکریوس آن را ادعا کردند رد میکند و بمذهب امپدوکلس اشاره کرده میگوید: امپدوکلس فیلسوف و شاعر معروف با اعتقاد بعدم وجود خلاء بتحقیق حرکت بوسیله دو عامل مهر و کین عقیده داشت و میگفت وقتی اشیاء در ترکیب بکمال خود رسند در طول زمان در حرکت خواهند بود گاهی همه چیز بتأثیر مهر بهم می آمیزند و یکی میشوند و زمانی بتأثیر کین با یکدیگر درستیزند و از هم جدا می گردند.

این نظریه بدیع، قانون کولمبی را در مورد جاذبه بیاد می آورد که طبق این قانون دوبار الکتریکی غیرهمنام همدیگر را جذب و دوبار الکتریکی همنام یکدیگر را دفع میکنند.

بنابراین یکی شدن همه مواد از مهر است و جدا شدن آنها از کین، تولد همه چیز فناپذیر از یکی است و فساد آنها از دیگری و این تبدیل و تعویض پایان نمی رسد در حالی که هستی موجودات بی تغییر نیست پس چگونه حرکت ناممکن شناخته شده است؟

همچنین در کتاب مذاهب ملیسوس بعد از بیان مذهب او درباره نفی حرکت بسبب امتناع خلاء در مقام پاسخ از این احتجاج گوید ثبوت حرکت بهیچوجه مستلزم وجود خلاء نیست و ممکن است اشیاء بواسطه حرکت دوری، پیوسته مکانهای خود را عوض نمایند بدون آنکه خلاء وجود داشته باشد. در همین کتاب ارسطو برای تأیید مدعای خود بمعینه انکساغوراس استناد کرده است که انکساغوراس با اینکه وجود خلاء را در عالم ناممکن میدانست معذک عقیده داشت که موجودات حرکت می کنند بدون آنکه خلاء برای حرکت آنها ضروری باشد (۱).

همچنین ارسطو مکان را سطح داخلی جسم محیط دانسته که با سطح خارجی جسم محاط یا مظروف متصل است زیرا به عقیده او فضا پراز ماده است و سطوح اجسام مماس با یکدیگرند. این عقیده مبتنی برواقعیت وجود ماده است.

۹- حرکت جوهری از نظر ارسطو

ارسطو و فارابی و اکثر حکمای اسلامی عقیده دارند که حرکت بمعنای کمال برای آنچه بالقوه است از جهت اینکه بالقوه است یا حرکت بمعنای بیرون آمدن

۱- مذاهب ملیسوس ترجمه احمد لطفی ص ۸۰ - ۲۹۷

تدریجی از قوه بالفعل، در جوهر واقع نمیشود برای آنکه تغییر در جوهر دفعی است و هیچیک از تعاریف مذکور - نظائر آن بر کون و فساد صدق نمی‌کند. بهمین جهت ابونصر فارابی صریحاً حرکت در جوهر را منع کرده است.* (۱)

ابن سینا نیز مانند ارسطو و فارابی حرکت را در مقوله جوهر جائز ندانسته است. چنانچه در فن سماع می‌گوید اگر بگوئیم حرکت در جوهر واقع میشود بر سبیل مجاز است و در جوهر حرکت واقع نمیشود.

با اینهمه ملاصدرا دو قسمت از کتاب اثولوجیای منسوب به ارسطو* (۲) را برای اعتقاد ارسطو به حرکت جوهری دلیل آورده است و می‌گوید:

«علم فلاسفه یونان در کتاب معروف خود اثولوجیا که معنی آن خداشناسی است گفته است: هیچ جرمی از اجرام خواه بسیط یا مرکب وقتی نیروی جان در آن نباشد ثابت و پایرجا نیست برای آنکه طبیعت جرم‌گذران و زوال‌پذیر است است و اگر تمام عالم اجرام بی نفس و حیات باشند هر آینه اشیاء نیست و هلاک میشوند (۳).

عبارت دیگر ارسطو که به عقیده ملاصدرا پر حرکت جوهری و تجدید امور دلالت دارد این است که گوید: اگر نفس مانند سایر اجسام جرم باشد بناچار متجدد و گذران است و این گذشتن و تجدد سبب میشوند که اشیاء بهیولی باز گردند و همین که بهیولی باز گشتند و هیولی هم صورتی نداشت که آنرا فعلیت بخشد هستی باطل خواهد شد بنابراین وقتی عالم جرم خالص باشد تماماً تباه میشود و تباهی عالم محال است (۱).

۱۰- جهان و عناصر اولیه اشیاء

جداکردن نظریات نجومی و فیزیکی ارسطو از یکدیگر دشوار است ولی اگر مفهوم طبیعت را بطور کلی در نظر بگیریم شامل هر دو خواهد شد.

۱- رسالة الدعاوی القلیبه ص ۶. نیز رجوع شود فصل سوم از مقاله دوم

طبیعیات شفا ص ۴۳

۲- همچنین کتابی که بخط کتاب الهیات ارسطو (تئولوجی) نامیده شد عبدالمسیح بن عبدالله ناعمه الحمصی «تزدیکیهای ۲۲۰ هـ با ۸۳۵۰ م» ترجمه کرد این کتاب شرحی است از مجموعه نه گانه فلوطین و نیز ص ۲۹ همین کتاب: کتابی که بخط بنام «اثولوجی ارسطو» انتشار یافته است.

۳- قال العلم الفلاسفه الیونانیه فی کتاب المعروف بکتاب اثولوجیا. الیمن التاسخ فی کتاب اثولوجیا فی النفس الناطفه و انهلالاتموت. حاشیه قبسات ص ۲۸۵

۱- ان كانت النفس جرمًا من الاجرام - اثولوجیا فی النفس النفس الناطقه حاشیه قبسات ص ۲۸۸

بنابر عقیده ارسطو در فضا سه نوع حرکت وجود دارد.

۱- حرکت مستقیم ۲- حرکت دورانی ۳- حرکت مخلوط

ارسطو عالم را به دو قسمت زیر فلک قمر و روی فلک قمر تقسیم کرد. اجسام واقع در زیر فلک قمر از چهار عنصر ترکیب شده‌اند این عناصر چنان میل دارند که به خط مستقیم حرکت کنند. خاک بطرف پائین و آتش بطرف بالا. آب و هوا که به نسبتی سنگین و به نسبتی سبک هستند در وسط قرار می‌گیرند. بنابر این اگر مکان طبیعی عناصر را زمین در نظر بگیریم چنین خواهد شد. خاک، آب، هوا، آتش. اجرام سماوی از عنصر دیگری ساخته شده‌اند که عنصر زمینی نیست، بلکه الهی و متعالی است. این عنصر بنجم اثیری «Ether» است که حرکت طبیعی آن دورانی و لایتغیر و ابدی است.

جهان کروی و محدود است، از آن جهت کروی است که کره کاملترین شکلها می‌باشد و از آن روی محدود است که مرکزی دارد که همان مرکز زمین است، و جسم نامحدود نمیتواند مرکزی داشته باشد تنها یک جهان وجود دارد و آن نیز کامل است. هیچ چیز حتی فضا نمیتواند در ماورای آن وجود داشته باشد بنظر ارسطو هر چیز در طبیعت دارای دوجنبه است: مادی و صوری. صورت معرف هدف و غایت است و این غایت جز بوسیله نوع مخصوصی از ماده صورت پذیر نخواهد شد، ناتوانی‌ها و نقص‌ها و شکفتی‌هایی که در طبیعت دیده میشود، نتیجه لختی و کوری ماده است که هدف و غایت را باطل می‌کند.

گرچه ارسطو دموکریت را ستوده است، با وجود این نظریه اتمی او را رد کرد و به مادی‌گری دموکریت عقیده نداشت. چون بعقیده وی تنها در ملاء حرکت صورت می‌گیرد و همه چیز را وابسته به حرکت می‌دانست، مفهوم خلاء را رد کرد.

اجرام سماوی با سرعت ثابت، بطور دائم بر مدارهای دایره‌شکل دوران می‌کنند، اجرام واقع در زیر فلک قمر اگر در مکان طبیعی خود جای داشته باشند، حرکت نمی‌کنند و چون آنها را از این مکان طبیعی خارج کنند، می‌کوشند تا در امتداد خط مستقیمی حرکت نمایند و بمحل خود بازگردند. در امتداد خط مستقیم دو نوع حرکت قابل تصور است یکی حرکت صعودی و دیگری حرکت نزولی. اجسام سنگین مانند خاک حرکت نزولی دارد و اجسام سبک مانند آتش حرکتشان صعودی است میان این دو عنصر که یکی بطور مطلق سنگین و دیگری بطور مطلق سبک است، دو عنصر دیگر آب و هوا قرار دارند که بطور نسبی سنگین تر از آتش و سبکتر از خاک می‌باشند این عناصر چهارگانه زمینی هستند و جاویدان نمی‌باشند، در حالیکه اجرام آسمانی فسادناپذیر و جاویدانند. نظر بر اینکه فهم مطلب ارسطو مشکل است. بنابراین احتمال دارد تفسیری که در باره کرات آسمانی بدو نسبت داده‌اند کاملاً مطابق با واقعیت گفته‌های استاد نباشد. در هر حال عقیده معلم اول نسبت به محدودیت جهان و اینکه گفته است

جهان‌کروی و محدود است جالب‌توجه است. با این توضیح که در دانش‌امروزی ترکیب سه‌بعد را با زمان «پیوسته چهاربعدی» می‌نامند و قوانین طبیعت پدیده‌ها را با مراجعه باین «پیوسته چهاربعدی مکانی-زمانی» بیان می‌کنند. اگر نظریه نسبیت صحت داشته باشد اصول قوانین نباید بین زمان و مکان که پیوسته به هم متصل‌اند فرقی قائل شود بنابراین پیوستگی زمان و مکان باید جزء قانون طبیعت درآید و درغیر اینصورت، قانون موافق نظریه نسبیت نخواهد بود.

البته خیلی‌زود آشکار شده است که قانون جاذبه نیوتون با این شرایط مطابقت نمی‌کند، بنابراین یا نظریه نیوتون غلط بوده یا نظریه نسبیت، دراین مورد انیشتن کوشش کرد بفهمد چه تغییراتی باید درقانون نیوتون داده شود تا با نظریه نسبیت تطبیق نماید پس‌از آزمایش‌هایی که بعمل آمده است ثابت شده قوانین انیشتن از هر لحاظ صحیح بوده‌اند.

تصور پیوسته چهاربعدی بدون پیچیدگی خود دشوار است. تغییر شکل پیوسته چهاربعدی که یوسيله تمام اجسام درجهان ایجاد میشود، باعث می‌گردد که پیوسته چهاربعدی زمانی- مکانی بروی خود خم‌گشته و سطح بسته‌ای را تشکیل دهد، انیشتن ازاین مطلب نتیجه می‌گیرد که فضا نامحدود نیست.

۹۱- زمان

ارسطو راجع به زمان گوید: مقدار حرکت بر حسب تقدم و تاخر را زمان گوید و چون حرکت ابدی است زمان را نیز انجای نخواهد بود همیشه در حال آغاز و انجام می‌باشد زمان بشماره و عدد در می‌آید و مانند سلسله اعداد نامتناهی است و چون عدد بشمارنده احتیاج دارد ولذا زمان امر ذهنی است در طبیعیات ارسطویی زمان و مکان هیچگاه به صورت واقعیت‌های جدا از اجسام پذیرفته نشده است بلکه در طبیعیات ارسطویی این دو همیشه از شرایط عالم جسمانی بوده است.

ابن‌سینا به پیروی از ارسطو می‌گوید: زمان کاملاً بستگی به تغییر و حرکت دارد و اگر حرکت نباشد زمان نیز نخواهد بود. همچنین زمان بنظر شیخ کمی است متصل و غیر قار که قابل انقسام بی‌حد و حصر است بدون اینکه این تقسیم منجر به «ذره زمان» یا «آن» شود ارسطو و پیروانش می‌گویند زمان و حرکت وضعی دوری که هستی بخش زمان است آغاز ندارد و بجز خدا چیزی بر حرکت و زمان مقدم نیست.

راسل می‌گوید بنظر ارسطو زمان حرکتی است که قابل شمولش است و حرکت همیشه بوده است و همیشه خواهد بود، زیرا نمی‌تواند بی حرکت وجود یابد و دراین خصوص موافقت که زمان امری است قدیم مگر افلاطون که مخالف

است، پیروان مسیحی ارسطو ناچار بودند در این نقطه از او جدا شوند زیرا انجیل می‌گوید که جهان آغاز داشته .

۱۲- مکان و فضا

بنظر ارسطو مکان عبارتست از سطح درونی جسم محیط یا حد بین محیط و محاط یا ظرف و مظلوف، چنان محدود و متناهی میباشد زیرا آنچه بالفعل است بالضروره متناهی است و فلك نخستین پایان جهان است و چون چیزی او را احاطه نکرده است مظلوف نیست لذا برای آن نیز مکان نیست و حوس مکان نمی‌باشد، خلاء و ملاء نیز نیست.

هر يك از عناصر اولیه مکان طبیعی دارند که در صورت نبودن مانعی آنجا را اشغال می‌کنند مثلا مکان طبیعی خاک مرکز جهان و مکان طبیعی آب روی خاک و مکان طبیعی هوا روی آب و مکان طبیعی آتش روی هوا و زیر فلك ماه است. فضا در نظر عموم فلاسفه غیر از ارسطو و پیروانش از مکان امتیازی ندارد. لکن در فلسفه مشاء با مکان مفارقت داشته و از یکدیگر ممتاز می‌باشند. زیرا مکان از نظر ایشان سطح داخلی جسم بزرگ از جهت احاطه آن بر جسم کوچک است بخلاف فضا که عبارت از گشایش فرضی و خلاء موهومی است که جسم آنرا پر کرده و بفرض محال اگر جسم را بگیرند آن فضا خالی خواهد ماند. بنابراین مکان عرض خارجی بوده و فضا امر فرضی و موهوم است و هیچگونه وجود خارجی برایش تصور نمیشود بعلاوه مکان فقط دارای دو بعد می‌باشد و آن طول و عرضی بدون عمق است در صورتیکه فضای موهوم دارای ابعاد سه‌گانه است.

۱۳- سخنی چند درباره فلسفه اولی از نظر ارسطو

ارسطو در نامگذاری «فلسفه اولی» و «فلسفه ثانی» یا علم الطبیعه تعریف دقیقتری دارد. از نظر ارسطو فلسفه اولی فلسفه حقیقی و فلسفه عالی یا عمومی است که بعدها دیگر بر آن نام متافیزیکا (*Metaphysics*) یا ما بعد الطبیعه گذاشته‌اند .

ارسطو این کلمه را با دقت فنی خاصی در وسیعترین مفهوم آن طوری استعمال می‌کند که مرادف با علم (*Science*) و مقابل با فن (*Art*) که توانایی بکار بردن علم است قرار می‌گیرد.

ارسطو بعالم موجود و قابل حس اهمیت می‌دهد و بدین نحو پایه علوم طبیعی را می‌ریزد و روش مخصوصی برای پی‌بردن بحقایق اشیاء پیشنهاد کرده است و برای فهمیدن این روش می‌گوید باید ذات (*Essence*) را از صفات (*Athribut*) فرق گذاشت و جوهر (*substance*) را که وجود مستقل بالذات است از عرض (*Accident*) که وجود مستقل ندارد تشخیص داد تا دچار اشتباه نشد

و این اوصاف را اجمالا بشرح زیر می نویسم:

۱۴- جوهر و عرض

الف - جوهر

هر وجودی که در مرحله هستی بی نیاز از موضوع باشد و در صورت محتاج بودن بموضوع طوری باشد که وجود موضوع بدون آن بالفعل نگردد جوهر خوانده میشود اگرچه معنی جوهر همین است که ذکر گردید ولی نظر بمراتب مادی و معنوی آن به پنج قسمت تقسیم میشود:

۱- هیولی یا ماده: جوهریست که صورت در آن حلول کند مانند ماده صندلی که صورت صندلی در آن نقشی بندد.

۲- صورت: جوهریست که بر جوهر مادی حلول کرده است مانند شکل صندلی که بر ماده آن حال است.

۳- جسم: جوهر ماده و صورت موضوع یکدیگرند و بهم دیگر محتاجند و یکی بید دیگری نمی تواند موجودیت پیدا کند و این دو جوهر در یکجا جسم خوانده میشود عبارت دیگر جسم عبارتست از مجموع صورت و هیولی.

۴- روح: جوهریست مستقل از موضوع لیکن مقارن ماده است و تدبیر و استعداد ماده بیجان بعلت دخل و تصرف روح می باشد.

۵- عقل: جوهریست بی نیاز از ماده و مستقل.

ب - عرض:

وجودیست که در مرحله هستی محتاج بموضوع است مانند سیاهی و سفیدی مطابق تعلیمات ارسطو اعراض نه قسم است.

۱- کم یا چندی ۲- کیف یا چگونگی ۳- این یا کجائی ۴- متی یا کی؟
۵- اضافه ۶- ملک ۷- وضع ۸- فعل یا کارگری ۹- انفعال یا کار پذیری.

۱۵- علت در نظر ارسطو

ابن سینا می گوید: نظر در علت های چهارگانه (فاعلی، صوری، عنصری، غائی) از تکلیف حکیم طبیعی بیرون به عهده حکیم الهی است.

ارسطو گوید فقط دانستن شرحی از اجزاء و افراد کافی نیست بلکه ما چیزی را نخواهیم شناخت مگر آنکه بعلم آن پی ببریم چنانکه می دانیم علت عاملی است که بسبب وجود شئی دیگر شود و معلول وجودی است که بسبب علتی هستی پیدا کند مانند دود و آتش.

بعقیده ارسطو هر موجودی از چهار علت بوجود آمده است و تا از علل مزبور

همواره داخل درشینی بوده و توأم با اوست دوعلت دیگر خارج از آنست. آن دوعلتی که جزء ماهیت اشیاء است علت مادی و علت صوری است و آن دو علتی که خارج از ماهیت بالفعل چیزهاست یکی علت فاعلی است که مقدم بر اشیاء است دوم علت غائی می باشد که مهمترین علت مزبوره است و اینها را علل اربعه مینامند.

لازم است یادآوری شود که علت در نظر ارسطو بمعنی وسیعتر از معنی آن در نظر دانشمندان عصر حاضر است زیرا در عصر حاضر بین علت و خدمت قری می گذارند و وقتیکه گفتند علت یخ بستن آب برودت است علت آن بیان شده نه حکمت آن همچنین علت مرگ شخص معین مرض یا حادثه ای مخصوص است. که اینها بیان علت است نه حکمت زیرا در این مورد که برای چه آب یخ بسته است و برای چه مرگ او فرا رسید چیزی بیان نشده است و لسی ارسطو علت را به هر دو آنها اطلاق می کند. ضمناً دانشمندان عصر حاضر علت صوری و غائی را از اقسام علل خارج و علل را منحصر بعلت مادی و فاعلی دانسته اند.

۱- علت مادی - عبارت از چیزیست که شئی یا جسم با آن ساخته میشود مثل مفرغ که علت مادی مجسمه است.

۲- علت صوری - قالب و جوهری است که وقتی بماده متصل گردید علائم مشخصه ای را که در تمام افراد متنوع دیده میشود بوجود می آورد. بعبارت دیگر علت عبارتست از صورت و شکل بالفعل چیزها که بحس درمی آید مانند صورت سندی بودنی و شکل کوزه بودن.

۳- علت فاعلی - سازنده و علت مقدم بر اشیاء است و یا مجموعه اعمالی است که اثری را بوجود می آورد این علت منشاء حرکت است مثل مجسمه سازی که از مجموعه ای رُستها و حرکات مجسمه مفرغی را درست کند هر شینی طبیعی نیز همینطور محصول یکعه علت فاعلیه است که از دور یا نزدیک در ایجاد آن شرکت کرده اند.

۴- علت غائی - علتی است که اشیاء بسبب آن بوجود می آید و یا امری که وجود بر آن بحرکت می آید یا تغییر می کند و غایت و منظوری که ماده برای آن صورت می پذیرد.

بعقیده ارسطو علت غائی از سه علت دیگر مهتر است چه اگر غایت و هدفی برای وجود اشیاء متصور نباشد وجود آنها عبث و بیهوده است هر چیزی بخاطر مقصودی بوجود می آید.

ارسطو دامنه مبحث را در این موضوع بجائی میرساند که ثابت می کند دنیا هم دارای هدف و غایت است و اگر انسان با فکر روشن جهان را دریابد متوجه این غایت خواهد شد.

۱۶- قوه و فعل

مدار عالم یرقوه و فعل است. قوه یعنی امکان و استعداد برای بودن و بوجود آمدن چیزی و فعل یعنی تحقق یافتن آن چیز. مثلا گوئیم در آب قوه بخار شدن است یعنی آب ممکن است بخار شود و متصور از فعلیت آن است که آن حالت بظهور رسیده باشد.

اما قوه بمعنی دیگر عبارتست از حالت و خاصیتی که در سینی یافت میشود و بواسطه آن درغیر تأثیر کرده و یا از آن متأثر می شود مثلا در آتش قوه حرارت و احتراق است یعنی دارای خاصیتی است که بوسیله آن درجسم مناسب به آتش تأثیر کرده و آنرا گرم می کند و یا تحت شرایط مخصوص از غیر تأثیر یافته خاموش می شود.

۱۷- ماده و صورت

باید توجه کرد که تحقیق درباره ماده و صورت اساسی فلسفه ارسطو می باشد و باید در این قسمت دقت کرد و گر نه حقیقت فلسفه ارسطو بدست نخواهد آمد، ذهن را باید بکلی از معنی ماده و صورت بقسمی که اکنون در اذهان جا گرفته است خالی کرد. امروز معمولا ماده می گویند و جسم را منظور دارند و از صورت شکل و جیره و قیافه را منظور می دارند همچنین ظاهر را برخلاف اینهاست بلکه تغییر و دگرگونی موجودات، همان گذشتن آنها از ماده بصورت است و موجودیت طبیعی هر جسمی بوسیله صورت و ماده خواهد بود. در این مورد لازم است توضیح داده شود.

مسأله ماهیت حیات از زمان های قدیم بین دو مکتب فلسفی ظاهر آشتی ناپذیر ابده آلیسم و ماتریالیسم مورد اختلاف و ستیز بوده است.

ابده آلیست ها، جوهر حیات را عنصری جاودانی میدانند که به تجربه در نمی آید و در تعالیم مذهبی مختلف حیات روح جاودانی یا جزء خدائی نام دارد. کانت آنرا «اصل داخلی حرکت، و هگل آنرا «روح جهانی» می خوانند. وینالیست ها نه آن «نیروی حیاتی» و وینالیست های جدید آنرا «نیروی مسلط» می خوانند (۱). ماده از جنبه واقعیت عینی که مستقیماً مشاهده می کنیم برای صاحب نظران فوق، خنی و فاقد نیروی حیاتی است و فقط روح و جان است که از این مواد بی اثر مصالح ساختمانی بر میگردد و به آنها شکل و حرکت می بخشد و آنها را بصورت موجود زنده در می آورد بقول حکیم ناصرخسرو قبادیانی: خداوند جسم گرانرا با جان سبك جفت کرده است:

۱- عقیده ای که حیات را امری مجزا و مستقل از روح و جسم می دانند.

به چشم نهان بین نهان جهان را
 سرا (۱) آنجهان نردبان این جهانست
 ددین بام گردان و این بوم ساکن
 نگه کن که چون کرد بی هیچ حاجت
 که آویختست اندرین سبز گنبد
 چه کوئی که فرساید این چرخ گردان
 نه فرسودنی ساختست این فلک را
 ازیرا حکیم و صنیع است و حکمت
 ازیرا سزا نیست اسرار حکمت

که چشم عیان بین نبیند نهان را
 بسر بر شدت باید این نردبانرا
 بمین صنعت و حکمت غیبدان را
 بجان سبک جفت جسم گرانرا
 مرین تیره گوی درشت کلانرا
 چو بی حد و مر بشمرد سالیانرا
 نه آب روان و نه باد بزانرا
 مگو این سخن جز مراهل بیانرا
 مراین بی فسانان بی رهبران را

(دیوان ناصر خسرو ص ۱۰)

اگر مبداء تفکرات را نحوه استدلال ایده آلیستی قرار دهیم بطور یقین و عینی می توان ارگانیزم را مورد آزمایش قرارداد اما تجربه مادی روی جوهر حیات که منشاء فوق العلیه ای دارد مطلقاً میسر نیست.

ماتریالیسم مساله حیات و زندگی را درست بر خلاف ایده آلیسم در نظر می گیرد: ماتریالیسم بر تظاهرات و پدیده های علوم طبیعی متکی می باشد و معتقد است موجود زنده همه عالم منشاء مادی دارند و برای درک آن بجزیی نیاز ندارند که به تجربه و آزمایش درنیاید ارسطو در مورد طبیعت می گوید:

طبیعت عبارتست از غلبه ماده به وسیله صورت و پیشرفت دائمی حیات و پیروزی آن. با توجه به تعریف فوق معلوم میشود ثنویت (Dualisme) ارسطو، ثنویت هیولی و صورت است هر موجود متعین و مشخص در واقع هیولائی است که صورت پذیرفته، هیچ ماده (هیولی) بدون صورت قابل وجود نیست همان گونه که باستثنای وجود مادی هیچ مجرد از هیولی نمیتواند وجود داشته باشد.

رابطه میان هیولی و صورت رابطه میان امکان وجود (Possibility) و تحقق آن (Realisation)، یا رابطه میان قوت وجود (Potentiality) و فعلیت آن (Actuality) می باشد بهمین جهت ارسطو نفس را صورت جسم یا وجود بالفعل (Entelechy) جسم و بدن می داند.

در میان فلاسفه قدیم یونان اول کسی که به ثنویت وجود گرائیده و دوسنج از وجود را حقیقی شمرده انکساگوراس (۵۰۰-۴۲۸ ق.م) است او صراحتاً اظهار داشت که ناظم عالم ماده موجودی مستقل و خارج از ماده است و بعد از او ارسطو معروف و مشهور به این عقیده است که هیچیک از جسم و روح را بازگشت به یکدیگر نداده و هر یک را مستقل از دیگری دانسته و در مقابل هم

درار داده است.

از نظر ارسطو ماده آنست که دگرگون میشود و قابلیت تبدیل شدن را دارد ماده‌ای که در برابر صورت قرار دلد و غیراآن ماده‌ای است که در برابر روح می‌باشد.

در يك مجسمه مرمر ماده آن مرمر است و شکلی که پیکر تراش بدان می‌بخشد صورت است. بنظر ارسطو همیشه ماده چیز مشخص و معینی است. اساس این نظریه را عقل سلیم تشکیل می‌دهد. باین معنی که شیئی باید محدود باشد و حدودش صورت او را تشکیل می‌دهد.

ارسطو برای احتراز از فرض قدیم بودن ماده و حرکت جهان را معلول علت غائی میدانده و برهان «کونی» را در فلسفه الهی بصورت فرض وجود محرك اول *Primum - movum* بیان کرده است. به عقیده ارسطو و افلاطون ماهیات و طبایع خارجی و عینی است با تفاوت آنکه افلاطون وجود ماهیات و انواع را روحانی و علمی گرفته است به خلاف ارسطو که بعقیده او ماهیات، موجودات جسمانی حقیقی می‌باشند و صور ذهنی مأخوذ و منتزع از اجسام و انواع جسمانی است و غایات امور طبیعی خیر و کمال است.

به پیروی از ارسطو: این سینا در توضیح هیولی و صورت در کتاب فن‌سمع میگوید مبادی که جزو جسم‌اند: هیولی و صورت است. یکی چوب در تخت دیگری شکل تخت چوب را بحسب اعتبارات، هیولی و موضوع و ماده و عنصر و اسطفس می‌نامند و دومی که شکل تخت است صورت نامیده میشود.

هر جسمی طبیعتی و ماده‌ای و صورتی و اعراضی دارد.

۱- طبیعت قوه‌ای است که از حرکت و تغییری در جسم پیدا میشود یا سکون و نبات در اودست میدهد که از ذات او برمی‌آید.

۲- صورت ماهیتی است که جسم بواسطه او چیزی هست که است.

۳- ماده آنست که حامل ماهیت است.

۴- اعراض امور است که از خارج عارض و همراه ماده میشود هرگاه ماده بصورتی متصور شود و نوعیتش کامل گردد.

نامان

منابع اصلی

۱- ارسطاطاليس حکيم. با تصحيح و ترجمه فارسی دکتر سید محمد مشکوة

۱۳۴۶

۲- تاریخ علم - جرج سارتون ترجمه احمد آرام،

۳- تاریخ علوم - پیروسو ترجمه حسن صفاری چاپ چهارم اردیبهشت ۱۳۴۴

۴- تاریخ فلسفه - ویل دورانت ترجمه عباس زریاب‌خویی چاپ سوم مرداد

۱۳۴۸

۵- تاریخ فلسفه در اسلام - ت. ج. وی. یور. ترجمه عباس شوقی. چاپ

دوم.

۶- تاریخ فلسفه غرب... برتراند راسل ترجمه نجف دریابندری.

۷- حرکت و استیقای اقسام آن - دکتر حسن ملک‌شاهی از انتشارات دانشگاه

تهران سال ۱۳۴۴

۸- زندگی و فلسفه ارسطو - حمیده قره‌باغی - از رساله‌های دانشکده

ادبیات و علوم انسانی تبریز. «چاپ نشده است»

۹- فلسفه علوم. دکتر علی‌اکبر ترابی - از انتشارات امیرکبیر تهران

۱۳۴۷

۱۰- فلسفه و علوم طبیعت - فریبرز بوردبور. چاپ سپهر. از انتشارات

امیرکبیر خرداد ۱۳۵۰.

۱۱- فن‌سماع طبیعی - ابوعلی سینا. ترجمه محمدعلی فروغی. تهران چاپخانه

مجلس ۱۳۱۶

۱۲- فیزیک و فلسفه - جی. ای. جینز. ترجمه مهندس علیقلی بیانی. از

انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۴۴

۱۳- ماده و انسان - هواسیلیف - ک. استانیو کروچ - ترجمه پرویز قوامی.

شرکت سهامی کتابهای جیبی چاپخانه داورپناه

۱۴- مقدمه‌ای بر فلسفه نوشته از والدکولیه ترجمه احمد آرام چاپ سوم

۱۵- نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت - دکتر سیدحسین نصر. از

انتشارات کتابفروشی دهخدا. چاپ دوم سال ۱۳۴۵

۱۶- نظری به فلسفه صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) - دکتر عبدالحسن

مشکوةالدینی. از انتشارات بنیاد فرهنگ ایران

۱۷- نظریه نسبیت چیست؟ - ل. لاندو، ای. رومر - ترجمه حسن نیرونی

چاپ اول ۱۳۴۴

۱۸- نیروها در طبیعت - کریکورف و میاکیشف. ترجمه مهندس غلامرضا

جلالی نائینی چاپ از تهران ۱۳۵۰

۱۹- دیوان ناصرخسرو به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق

انتشارات دانشگاه تهران ۱۴۰۷

۱۳۴۴

دکتر علی رجایی بخارایی گروه زبان و ادبیات آلمانی

پایان عصر فروزانقری؟

بسیار پرسیده‌اند: اگر شعر و ادبیات زندگی را زیباتر نکنند پس بچه‌کار آید؟
گفته‌اند: زندگی زشت است و تحمل ناپذیر، باید وسیله‌ای یافت تا چشم زیبا آید، شعر زندگی
ا. می‌آراید. گفته‌اند: زندگی قصه‌ی غم‌هاست، شعر تسکین می‌دهد. زندگی زندان است،
گر آزادی نیست دل را بایاد آزادی باید خوش کرد. و گفته‌اند:

زندگی خاکبست، دوان است، گذران وی ارزش، باید از نظم و شرکاخ بلندی افکند
در آن فراز در اوج هراس و خیالی آزاده آید. شعر پناهگاه است، جدا از عالم
لذت و فانی، راحت دل‌غم‌زده است و شادی روح گرفتار و بعد پرسیده‌اند: اگر ادب امروز
نهمه نیست پس چه می‌تواند باشد؟ اگر شعر بکار شادی آفرینی و تلطف عواطف نمی‌آید پس
به هنر و زیور آراسته است و کدام ضرورت زندگی را برمی‌آورد؟

هیچکس نیست که بطریقی وجود گرگونی‌ای در ادبیات معاصر احساس نکرده باشد. این
ول بیشتر از هر جای دیگر در ایران بچشم می‌آید و این امری طبیعی است. تنبیری که در سبک
ریق تفکر ادبای مغرب زمین حاصل گشته نتیجه منطقی تحول همان اعتقادات است که آنان
پس داشته‌اند.

در ادبیات مغرب زمین آنچه که هست، با آنچه بوده است ارتباطی زنده و مستقیم دارد

در ایران ولی عقاید و روشهای ادبای امروز نه تنها با آنچه داشته‌ایم هماهنگ نیست، بلکه میان خود همین عقاید و روشها نیز يك پارچگی وجود ندارد و جهت و هدف مشترکی دیده نمیشود.

جمعی با احتیاط تمام ناشیانه مقلد مکتبهای مغرب زمینند، گروهی از پیشروان آنها نیز پیشی گرفته اندواز نوآوران نوآورتر گشته و از غربی‌ها مغربی‌تر. عده‌ای به ادبیات کهن ماچنان وفادار مانده‌اند که گوئی حتی اندیشیدن به‌واژه یا ترکیبی نو خیانت به ناموس عروس پرشمر سنتیست و جمع کثیری بکلی شعر را زائد میدانند و معتقدند که پراختن به ادبیات در عصر علم کاری عبث و بیهوده است و فقط در خورشان مشتی خیال‌باف. برای این جمع کثیر هنر، آنهم فقط هنریکه باب طبعشان باشد، جنبه‌ی تزئینی دارد و بکار آراستن جلوه‌های حیات می‌آید.

خود هنر ولی وجودش برای بشر امری ضروری نیست. هر کس قادر است بر راحتی از زیست کم‌بهای هنر امروز چشم‌پوشد بی آنکه مجبور بشود به این خاطر لختی سختی‌ای را تحمل کند یا از استفاده‌ای صرف‌نظر.

در این مختصر کوشش میشود تا نقش شاعر و شعر، نویسنده و نوشته از سه دیدگاه:

۱ - ادبیات غربی

۲ - ادبیات شرقی

۳ - ادبیات در عصر خود مختاری علم

بررسی شود. باشد تا از مجموع این بررسی‌ها تصویری پدید آید که چون نقش آینه نمایانگر خطوط اصلی چهره‌ی ادبیات امروز باشد.

۱ - ادبیات غربی

در ادبیات امروز غرب دیگر بندرت از آنچه روزی قبله‌ای امید روشنی حیات بود سخن گفته می‌آید. از عشق جاودانی دیگر صحبتی نیست و اگر هم باشد گوینده به‌عمد عدم ثبات عصر ما را از یسار برده است. «بودن» دیگر مفهومی واحد و یکپارچه نیست:

بودن یعنی زیستن در شرایطی دائماً در حال تغییر، یعنی هر دم بگونه‌ای دیگر بودن

از انسانیکه زمانی شخصیتی واحد داشت ، اخلاقی ثابت و خاطری مجتمع، امروز تنها نامی مانده است .

بجای عشق پاک جاودانه صحبت از عشق بازی با سهل الوصولان ایستگاههای راه آهن و کافه های نیمه تاریک است. روح و جسم راه خود را جدا کرده اند، اگر روحی مانده باشد درخفاست و شرمند. انسان غربی امروز مهره ای سرگردان است در دست عواملی که روزی بنده و خدمتکار او بوده و اینک خدایگان اویند. زمانی در دل قهرمانان ادب ایمانی وجود داشت. خوبان و نیکان، اگر چه پس از مرگ ها، همیشه پیروز بودند و پاسدار حق، اگر در دل میشدند باز وظیفه و هدفشان آشکار و معین می ماند : ایزدی بود و اهریمنی و انسانی که گاه به این سو و زمانی به آن سوی دیگر کشانیده میشد و در این جدال نیروها خود را میشناخت و میشناساند .

قهرمانان امروز ادب غرب یا مخلوقان بیچاره ای هستند که سرانجام با هزاران سؤال بی جواب در دل در کنار دیواری یادرون جوی خیابانی جان می کنند و یا پریشان دلانی نا آگاه که به نحولی موهوم چشم دوخته اند و با امید سمدانی نامعلوم روزگار میگذرانند .

ادب جدید بیشتر آینه پریشانی هاست تا راهنمای جویندگان حق و پیوندگان راه خیل ها، خیال انگیزی و لطافت احساس در ادب امروز غرب دیگر معیارهای منجش زیبایی خوبی یک شعر نیست. هنر زمان ما نمیخواهد پناهگاهی برای دل آزردهگان زندگی باشد کافکا مینویسد :

من برای این گمانم که باید اصلا فقط کتاب هایی را خواند که خواننده را میجوید و بش میزنند. اگر کتابی که می خوانیمش چون ضربه مشت بر مغز ، ما را بیدار نکند، پس آن کتاب را برای چه میخوانیم؟ برای اینکه خوشبختان کنند؟ ... خدای من، اگر ما اصلا یک تاب هم نمی داشتیم میتوانستیم خوشبخت باشیم .

آن کتابها را که خوشبختان میکنند در صورت لزوم خودمان هم میتوانیم بنویسیم .

۱. ما به کتابهایی نیاز داریم که چون مصیبتی سخت دل ما را بدرد آورد، مثل مرگ نکس که از خود عزیزتر داریمش، مثل تبعد شدن به جنگلی دور از هر بشری، مثل ود کشی ، کتاب باید تبری باشد برای شکستن یخ دریای فسرده درون ما . من برای این مانم . (۲)

ادب امروز غرب علت و خود کشی ، فضاقل سنتی بشر را باز گو میکنند و اجبار وجود

این زوال را مینمایاند. از اینرو مستقیماً با فلسفه مربوط میشود. امروز شعر بیشتر جامعه‌ای لطیف است برتن فلسفه‌ای تلخ و خفن یا رؤیایی دور، گرد بیداری‌ای عذاب دهنده، واحه‌ای در کویر که دیوار خانه‌اش را با تصاویر ره گم کردگان و از پا درآمده‌گان آراسته‌اند.

شعر امروز بیدار است و شاعر آن متفکری بی‌رحم بادل‌ی مشتاق شفت. او مجموعه‌ی تضادهاست زیرا عصر ما چنین است. چگونه میتوان بادل راحت در زمانی خواند و نوشت که در ذات کلام، در اسالت و انطباق آن با واقعیت و حقیقت تردیدی تکان دهند، وجود دارد ؟ (۳)

بزرگان فلسفه سخن را امروز عقیده بر اینست که دیگر به اعتبار کلام اعتمادی نیست و بر صحت آن اعتقادی. سخن زمان ما چون سایه گشته است. سایه‌ای بی‌خداوند گار. از این دوست که هنرمند زمان ما چاره‌ای جز شکستن بت‌های محبوب قلوب ندارد. کدام شاعر است که نداند سخن لطیف دلنشین‌تر از کلامیست که بقول کافکا چون تبر یخ درون مسارا میشکند ؟

پس باید شنید که اجبار اودر رها کردن سنت‌های محبوب چیست. ادب جدید دیگر تنها احساس نیست دیگر نمیتوان قلم برداشت حالی کرد و شمری گفت و انتظار داشت که این شعر با حقیقت زندگی ما آشنا باشد و آنطور که شاعر میخواهد در یافته شود، مورد قبول افتد بی آنکه صداقت خود را از دست بدهد.

در تمدن سالخورده ما دیگر کسی نیست که بخواهد یا بتواند دنیا را دریابد، نظم و قانون آنرا بشناسد و آشفتگی‌ها و بی‌دادگری‌های آن را بی‌کم و کاست بداند. خدا از صحنه آشفته شعر رخت بر بسته و در وحدت الوهیت آسوده بر تخت تزلزل ناپذیر خویش تکیه زده است.

او مانند هزاران سال پیش دیگر حامی نیکان در جهان شعر و ادب نیست. پیروزی قهرمان نیکوکار بر بداندیشان دیگر حکمی ازلی نیست. دوزمانهای طلایی ادبیات خدا جان و روح و کلام بود، در هر نمایشنامه او بود که سرانجام نور را بر تاریکی گناه می‌تاباند، در هر داستان او بود که نمیکذاشت در پایان کار بدی و بیدادگری پایدار و حاکم بماند. در هر شعر او فضای احساس بود، شور و هیجان، بی‌تایی و مشتاقی دد و فراق سرانجام

همه در بی نهایت وجود مهربان او آرام میگرفت .

در آن زمان ایزد خداوندگار جهان ادب نیز بود لطف و خشم او رامیشد درس نوشت قهرمانهای عالم قلم باز شناخت. این بستگی اما کم کم گسست و خدا از صحنه ادبیات دور ماند. نظام نیکی اما هنوز پایدار بود. اگر خدا خود به مدد نکوکاران نمی‌شناخت حکم او تعیین کننده سرنوشت آنان بود. اگر کسی از عهده اجرای آن بر نمی‌آمد گریزی جز مرگ نداشت تا نظام نیکی استوار بماند. امروز پیامبران اخلاق یادم فرو بسته‌اند یا ناخواسته بخدمت ارباب بی‌شفقت صنعت درآمده‌اند. سخنانشان رابسته‌بندی میکنند و بگونه کالای مرغوب به بازارها عرضه میدارند، واقعیت زندگی صنعت‌زده آنقدر گسروی تصورات ذهنی و زیبایی معتقدان را می‌فشارد تا همه‌شان جان سپارند .. (۴)

شاعری که نه به اسالت کلام میتواند ایمان داشته باشد و نه به اعتبار آن اعتقادی، جز شرح پریعانی‌ها چه بگوید؟ اگر آشتی‌کنی زمان ما را نادیده بگیرد و به شیوه خداوند گاران پیشین ادب سخن براند گفته ما را دیگر بار میگوید، قالبهای بکار رفته را پرو خالی میکند، از تکرار گفته‌ها شرم دارد و برای وهائی از خجالت عدم توفیق در آفرینش و آرزوم بیگانگی از خویش به شعر تسخر میزند و ارتباط جاودانی زندگی واقعی را بادرود، جفنی که هنر اصیل نسبت خویش را از آنها میداند، در نهایت ضعف ندیده میگیرد چون کبک سر خویش را در برف پنهان میکند تا نبیند و دیده نشود ... اما آفتاب واقمیت را چگونه با گل کوته‌بینی میتوان پوشاند ؟

درخت ادب امروز دیگر سایه گستر نیست و درپناه آن هیچکس از بد حادثه نمیتواند بیاساید. وحدت روح بشر را بیگانگی‌ها کشته و بجاك سپرده‌اند. ما سرگردانیم و سرگردانان را سایه قوت بخش توان بود ولی راهنما نیست .

به قول «الیوت» ما با گذشته در گفتگوئیم. گفت و گویی که پایان آن بر هیچکس آشکار نیست : گفت و گویی پراز امید و خاطره و آرزوی بسیار، سرشار از یاد گذشته‌ها و پراز امید فردا .

بدون اینکه از امروز سخنی در میان باشد. اگر از حال ذکر ی پرورد بالذلت از آن سخن میگوئیم. دیده صفت پس و پیش را میبینیم بدون اینکه توانائی مشاهده خود را داشته باشیم . (۵)

داستانسرایان از وصف حال غافلند و شاعران ادب امروز بیشتر داستانسرایانند .

داستانی آشفته که دردنیای غریب میگذرد. انسان هایی عاصی پاژ یازده که در جستجوی خویشند. انسانهایی عاجز از دیدن ارتباط واقعی پدیده های حیات. ناراضی از تعبیری که اجداد هشیارشان پس از هزاران سال هجر به از زندگی عرضه کرده اند، ناراضی از ندای ساده و بی دریای آن کسان که دل به زندگی خوش دارند.

چون عشقی ندارند عاشق تضاد درون خود، چون مهری ندیده اند پرستار تنهایی، خود چون یاری از خطایشان چشم نهوشیده، در لباس تجدد مدافع خطای خود ...

۲ - ادیبان شرقی

هیچکس را دیگر توان پذیرفتن تمامی وجود خود نیست. فکر و احساس راه خود را جدا کرده اند.

قهرمان های ادب قرن بیستم همه پیش از آن که میپندارند محبوبند. همه آنها بگاه امتحان از خود شرم زده اند. اخلاق و فریزه در درون آشفته آنها بی رحمانه میستیزند. بحکم اعتقادی يك جانبه یا تریستی محدود یا محیطی مرتجع خواسته ای را که بر آنان تحمیل شده میل خود میپندارند و چون بت نمازش می آورند. بجای حکومتی واحد و متکی به واقع بینی، همه در کار ستایش ملك بی پادشاه درویند که پریشان در دست غارتگران تجدد پریاد رفته است. واگر غریبی که دوحش هنوز تجلی طلوع را در ادونگاش بی گناهی آهوان سرگشته رانداسته پیرسد :

شمای شهریاران ادب امروز، چرا جامه ی ژنده یی درونان را بپیر دارید؟ چرا داغ شرم آور حریصان را به خود روا داشته اید؟ چرا یکی از شما فریاد بر نمی آورد و شنالان تپه های بی اوج عصر سمنت زدگی را به آغل نمی داند؟ شما این بزرگان قوم ادب امروز شرمگین مهر بر لب نهاده اید و معذب در دل خود مینالید : آه که این رهگذر غریب از پریسانی زمان مانشفیده است و ستم غول مهیب شهر و جامه سوزان در تب مال را بجان نهچشیده.

در آن جایی که ما امروز ایستاده ایم دیگر پیش رفتن و باز پس آمدن مفهومی ندارد نه آنکه می رود و نه آنکه باز پس میگردد به آنجا که میخواسته میتواند برسد. این حکم زمان ماست. اما نباید فراموش کرد: گام برداشتن در راه گزشتگان اگر آهنگ و رنگ زندگی ما را نپذیرد راهنمای رسیدن ما به خود ماست. این راهیست که هزاران سال است آغاز

گشته و به درون مایه انجامد . باید هوشیار بود و رهروی آموخت .

بیش از هر قوم دیگر در دنیا ما ایرانیها از راه خود، راهیکه گذشتگان ما پیموده‌اند و مامنوز در پیش داریم، غافلیم. پس از آن‌همه سوار توانای چابک که خوش در سرزمین شعر و ادب ناخندند، اینک ما خستگانیم که پیاده و پیرسان پیرسان باوحشت به راه خداوند گاران خلق قدم میگذاریم ،

این همه غنیمت ناشناخته که در گنجینه ادب ما هست و ما همه منتظریم تا غریبه‌ای بیاید و آنرا بما بنمایاند. کتیبه‌های مارا بخواند، زبان باستانی مارا بما بیاموزد ، تاریخ ادبیات مارا بنویسد و درباره شاهنامه تحقیق کند و تنها مرجع قابل اعتماد را برای لغات آن تنظیم کند . (۶)

و این‌همه ارمغان غرب زدگی ما است. میراث گذشتگان ما بگونه‌ای دیگر است. همه‌ی آن بزرگان که هنوز دیری از رفتنشان نمی‌گذرد و مادرماتشان به‌عزا نشسته‌ایم، عاشق بودند و معتقد به هنر و حرفه‌ی خود، سالها خون دل خوردند و بی‌دریغ و بی‌هیچ انتظاری آن همه گوهر شاهوار بی‌همتا را به محبوب خود، به این بزرگترین گنجینه‌ی ادب جهان افزودند. آنان سخت می‌زیستند و همه‌شان از رفاه و آسایش پریهره نداشتند؛ ولی آفتاب عشقی در دلشان میتابید که هر تاریکی‌ای را می‌زدود و به زمان بی‌رگی و شکوفائی عمر یکسان میدرخشید .

آنها سحرگهان در محضر استاد ، در آن روز گاران که خود محصل بی‌بودند زانو می‌زدند چه بسا نه سپر خورده و نه راحت خوابیده ، امروز زمانه دگر گشته است .

همه کم حوصله و عجولند . هنوز گرد راه شاگردی از قبايشان برنخاسته دعوی استادی دارند. بی‌آنکه از مکتب تحقیق غرب دقت و امانت داری را فرا گرفته باشند از روش‌های سنتی و پرارزش ادب خودمان نیز روی گردانیده‌اند. این شیفتگان گفتار بیگانگان و مقلدان شیوه‌های نه همیشه زیبایی ادبیات مغرب زمین، باغبانان گل‌های خود پسندی خویشند و بفلط در گمان که برای نجات ادب ایران از سنت‌های « کهنه » راهی « نو » یافته‌اند .

گوئی از این واقعیت غافلند که تمدن غرب دیربست به‌ممنهای همین راهیکه آنها راه نجاتش می‌نامند رسیده‌است و دریافته‌که به هیچ جا ره نبرده و به قبله‌ی امید نزدیک تر نشده است .

است. در برابر ورتخته ادب غرب امروز، چچز چند مورد استثنائی، کالائی جز خط پریشانی و نقش آشفتنگی مرصه نمیشود. ادبیات اهل ما اما هنوز آنقدر غنی هست که میتواند بار دیگر پیش رو باشد و در طریق توفیق جهانی همیشه و نو، به درون گم کردگان غربی، بنمایاند و کیسه جویندگان تهی دست صنعت زده را مالا مال از گرانبهاترین گوهر گنجینه انسانیت بکند. در زمانی که تضادها وحدت روح انسان را نابود کرده است و ارتباط درون با طبیعت و خدا از میان رفته تجلی عشقی شور آفرین وسعت بخش به تمامی خلقت و حتی به آنچه بظاهر زشت و نامطلوب مینماید.

(همان محبت صافی ای که دل همه بزرگان تصوف ماسرشار از آن بوده است) میتوانست خاطر آشفته دلان عاصی از تمدن دوفین را از پریشانی ها برهاند و جلوه های عظمت دریای خروشان خدا صفتانیکه در نیستی هم توان «پرسیدن» (۷) را دادند، قادر بود دل و جان اسیران بندگی را چنان از بی نیازی و صفا بپاکد که آن والاترین پدیده فکر و تمدن غرب، آن «اومانسیم» از دست رفته و آن عشق واقعی و پاک بندگان خدا بیک دیگر، عشقی که اینک تنها افسانه های از آن پیادگار مانده، دیگر بار رنگه واقعت بخود بگیرد و تب هراس مردم چهم به مرگ دوخته را اندکی بشاند.

خواهید گفت حافظ و مولوی و دیگر خداوند گاران درون چندین قرن پیش می زیسته اند و اندیشه ها و اعتقاد ایشان فقط با زمان خودشان هماهنگی ای ارزنده دارد. بشر عصر ما اگر گشته است و شرایط زیستن او نیز بهم چنین. خواهید گفت در عصر تسخیر فضا در زمانی که همه به پیامبر علم، گردیده اند و فقط کلام او را بجان می پذیرند دیگر از عشق و شور و حال، درویشی و تصوف تنها در خلوت سخن باید گفت و آنهم آهسته، مبادا متجددی آگاه، بشنود و بانگهای پراز تحقیر بپا بنکرد و بگوید:

شما ای بخواب ماندگان، قافله ای تمدن دهریست که رفته است! شما ای غافلان! مگر نمی دانید که زمان درون گرایی سپری گشته و در غرب اینک دانا یان برای زیستن موفق و شاد پس شیوه های بدیع آفریده اند؟ تن را از قید لباس و جان را از بند اخلاق رهایی بخشیده و «خرافات سوفیانه» و «بی حالی درویشی» را با عقایدی «علمی» نیکو رسوا کرده اند؟ مگر نمیدانید که در زمان سلطه دانش و عهد فرمانروایی «صنعت» فلسفه و ادبیات چون اعتقادات مذهبی جنبه ای فردی و خصوصی پیدا کرده است و بحکم علم از این پیمده خوشبختی بفر به پیشرفتهای آفرین و عمر افزای صنعت وابسته است و نه به خیال پردازی های جمعی شاعر و فلسفه بافی های معنی بیگار؟

۳ - ادبیات در عصر خودمختاری علم

و کیست که اینهمه را نداند؟ نداند که در عصر ما عصر خرافات نیست. نداند که نور دانش بر همه جا پرتو افکنده و به یاری دقیق ترین محاسبات بشر به فضا دست یافته و توان اتم را بکار گرفته است؟

اما این فقط يك روى سکه است: عصر ما عصر پیگانگی از خسر و نیز هست. ما از آن خردی پیگانه گشته ایم که بکار زندگی می آید. زمانی علم همانند فرشته نجاتی بود که هر مشکلی را از سر راه توفیق بشر بر میداشت. علم در خدمت عقل بود و عقل سازنده زندگی. امروز جز اینست:

علم تك روى منور است و بی اعتنا به خواسته های دل، حاکمی مستقل و مستبد که دای خود را همواره بر کرسی می نشاند. اوسوار است و ماهمه پیادگانیم، او می تازد و ما را در پس خود می کشاند، چه بخوایم، چه نخواستیم. همه در بند سحر او درماندگانیم و او که حاکم بر سر نوشت ماست از ما بی خبر است. چه کسی آرزوی یکی از هزار اختراعی که دم به دم ساحر علم از هیچ و همه چیز می سازد بدل داشتند؟

چه کسی یکی از این هزار خوابی که هر روز ساحبان صنعت برای ما می بینند براسنی خود دیده است؟ چه کسی این حق را بخود داده است که فرمولهای تحقیقی و نتایج آنها بامعیار های انسانی بسنجد؟ پیشرفت در علم همیشه پیشرفت است اما در کدام جهت؟ چه کسی امروز می پرسد؟ چه کسی آنها را تعیین میکند؟

دانش زمان ما دانشی پیگانه از ماست. پیگانه از درون پاك و ساده ی بشری منتقد به انسانیت، پیگانه از عاطفه و احساس، پیگانه از مهر مادر و پرسیدن گرم پدر. ماهمه تماشا گرانیم. تماشاگر بازی های شگرف ولی خالی از سمیت علم. حضور این همه تازه وارد ناآشنا، این همه اختراع و کشف را روان بشر بر نمی تابد. درون ما امکان پذیرایی از این همه میهمان ناخوانده ندارد.

علم، وحدت درون بشر را نابود کرده است. روزی او میهمان عزیزی بود که در صدر مجلس می نشاندندش، از آنجا که دم عیسی داشت، راحتی می آورد و خدمت میگذاشت. امروز او هنوز در صدر مجلس نشسته است. ولی دیگر میهمان نیست. خانه از اوست. صاحب خانه خدمت میگذازدش. جز این او را گریزی نیست، اگر دم بر آورد خامش می خوانید، اگر شکوه کنند قدیمی اش می دایید، اگر کناره گیرد عامیبت، اگر توجه نکنند حامی خرافات و اگر

هر دو دست بر چهره بفشارد و از سر نوشت نافرجام خود بنالد و با حسرت، از وحدت از دست رفته خود با خدا و طبیعت سخن بگوید، شاعر خطابش می‌کنید و بمسخره می‌گیریدش او ولی بحال خود و بحال شما رحمش می‌آید و باز آرام می‌ماند، او طوفان را از دور شنید است و شما خواب دیده‌اش می‌پندارید... و سخن اوقع در غم زدگی به دل‌تان می‌نشیند و جز آن گوش‌نشان‌شنوای هشدارهایش نیست. اوه گنگه خواب دیده و عالم تمام کر...»

از زمان ارسطو تا دکارت مفهوم علم شناختن واقعیتی مستقل، کلی یا جزئی، عینی یا ذهنی بود که بوسیله الفاظ بیان میشد و شناسائی بدست آمده به کمک منطق در اختیار همه‌ی طالبان دانستن آن قرار می‌گرفت. شناساگر برای خود مستقل بود و به مورد شناسائی بعنوان عنصری خارج از ذهن می‌نگریست. علم شناساگر و مورد شناسائی را، که هر دو بطور مستقل وجود داشتند، به هم مربوط می‌کرد. گذشته از این شناساگر همیشه خودش تصمیم می‌گرفت که هم خود را وقف چه کاری بکند و میدانست چرا اینکار را می‌کند. رابطه‌ی بین شناساگر و مورد شناسائی، یعنی کیفیت علم، امروز یکلی دگرگون شده است؛ شناساگر و مورد شناسائی امروز همراه جریانی حرکت می‌کنند که هر دو آنها را دربر گرفته و به هر جا که خواست می‌برد. جهت این جریان را دیگر هیچ عالمی به تنهایی تعیین نمی‌کند. ناخدای نابینای علم کشتی بشریت را بهر جا که خود بخواهد می‌راند. محقق تحقیق می‌کند و بسیار هست که بعد از رسیدن به نتیجه‌ای درمییابد برای چه و در چه دایره تحقیق می‌کرده است.

روزی فلسفه تعیین‌کننده هدف علم بود. «Philosophia» بمعنی دوستدار دانش وجه تسمیه‌ی خود را از اینجا داشت. همه علوم تابع يك منطق بودند و از این رو يك نقره تنهایی قادر بود جامع جمیع علوم باشد. با توسعه‌ی دامنه‌ی کارآئی دانش‌ها و پیداشدن علوم اختصاصی دیگر این کار از عهده يك نفر بر نیامد. فلسفه از آنجا که دیگر قادر به تعیین هدف دانش‌ها نبود به تعریف و توجیه مفاهیم کلی پرداخت و تنها به شرح فرضیه‌هایی اکتفا کرد که علوم اختصاصی خود از عهده‌ی اثبات آنها بر نمی‌آمدند. مثلاً در علم فیزیک وجود فضا زمان، علیت و امکان حصول شناسائی فرض می‌شد و توجه این مفاهیم از امکانات و وظائف فلسفه بشمار می‌آمد. امروز ولی فلسفه دیگر قادر به توجیه و تعریف پدیده‌های علمی نیست. بقول والتر شولتز (۸): «در زمان ماهر کوششی که برای عرضی يك سیستم (نظام) فلسفی صورت بگیرد که بخواهد علم و پدیده‌های مربوط به آن را توجیه کند، به یقین کوششی عبث و بیهوده است.»

لختی درباره‌ی این سخن بیندیشیم. اگر آگاه‌ترین و موشکاف‌ترین انسان‌ها، آنها که

عمرشان را وقف تفکر درباره‌ی حیات انسان و اندیشیدن به هدف زندگی و مفهوم آن کرده‌اند هر کوششی را برای توجیه پدیده‌های علمی به یقین عبث و بیهوده می‌خوانند، آیا روانیست که ما هم چشم بگشاییم و دیگری هیچ قید و شرط کشتی عمرمان را بدست ناخدای سنگدل و ناپیای علم نهداریم؟ آیا وقت آن نرسیده است که خدمتگزار صمیمی و خوشدل دیروز را که اینک خدایگان عاری از مهر و عاطفه‌ی ماگفته است تا این حد عبیدانه نماز نکذاریم؟ درون بشر امروز با دانش و تحول آن هیچ ارتباط مستقیمی دیگر ندارد. این سعادت و رفاہ بشر نیست که قبل از هر چیز مورد نظر محققان آزمایشگاه‌های اتمیست آنها که عمرشان در کار شکافتن و مهار کردن الکترون‌ها و پرتون‌ها می‌گذرد، جهت تحقیقتشان به نتایج آزمایش‌هایشان بستگی دارد نه به خواست و سرنوشت انسان‌ها. اگر تصادفاً از آنچه آنان می‌کنند استفاده‌ای نصیب بشر شد، این استفاده فرع است و از آغاز کار هدف نبوده است.

هنگام تعیین جهت برنامه‌ی تحقیق اصلاً این سؤال مطرح نیست که آیا آنچه می‌گذرد و آنچه خواهد گذشت انسانیست یا نه، با درون بشر و در احتیث هم آهنگ است یا نه. دانشمند و محقق بی‌طرف است و فقط به آنجا می‌رود که نتیجه محاسبه می‌فرستدش، اگر چه آن جای همان جهنم موعود باشد و اختراع او وسیله فرستادن میلیون‌ها بی‌گناه از جهان فانی به سرای باقی. شادی فتح آسمان‌ها شادی‌ای کودکانه است که بزودی به وحشی بی‌پایان خواهد انجامید. قهقهه‌ی پیروزی سرداران علم دیر نخواهد پایید. گوش‌های شنوا فریاد زاری و التماس آنها یک دره‌مین دنیا در آتش جهنمی بدست خود ساخته می‌سوزند می‌شوند: از نزدیک می‌شوند. و این آتش دامان همه را فرا خواهد گرفت...

تنها یکی هست که این فاجعه را پیش از وقوع نیک می‌بیند. تنها اوست که میدانند. با درون غم دیده ولی بی‌ریای خود همه چیز را احساس می‌کند. دل هنرمند آینه‌ی صافی خداست و جام جهان بین بشریت. اگر وحدت درونش را اینهمه فریب جادویی زمان ما دردم نپاشیده و صاحبان مال حقیقت نمائی آینه‌اش را نخریده باشند، اوست که آگاهان می‌کند. تنها جمعی اسیر غروری بی‌دلیل و کودکانه خود را بی‌نیاز از اوست می‌پندارند. اگر ما از شریکانه شده‌ایم گناه از شعر است. این گناه نابخشودنی مشتی جیون طبع است که بخاطر عجز از آفریدن، به اصالت ذات شعر خیافت کرده‌اند و می‌کنند. ادبیات ارتباط خود را با درون ما از دست داده است، از آنجا که این شبه شاعران اصلاً درونی ندارند که بخواهد یا بتواند خواسته واقعی خود را بیان کند. بشر زمان ما بشری درون‌گم کرده است. تنها هنرمی‌تواند

او را بهود بهار رساند. هنری اصل که با واقعیت حیات پیوندی ناگسستنی دارد. هنری آشنا با آنچه هست و معلوف به آنچه باید باشد. هشیار باید بود. زیستن را باید آموخت. هرگز هنرچنین رسالتی نداشته است تنها یکی هست که فاجعه را پیش از وقوع می بیند. بیدار باید بود...

۱- رجوع شود به:

Claser, Hermann: Weltliteratur der Gegenwart, Ullstein Frankfurt
M, 9. Auflage, S. 85-113

۲- مقدمه همین کتاب، صفحه ۷

۳- وینگشتاین، نوشته یوسوس هارت ناگ، ترجمه ی منوچهر یزدگهر، انتشارات
خوارزمی صفحه ۱۲۱ تا ۸۲ و

Schulz, Walter, Witfgenstein, Die Negation der Philosophie, Neske
Pfullingen, S. 48-73 u. 81-114

۴- نقل از مقدمه ی کتاب «صنعت زده»، اثر ماکس فریش، ترجمه علی رجائی

۵- رجوع شود به:

Jens, Walter, Statt einer Literaturgeschichte, Neske Pfullingen
1957 S. 74-20

۶- نام و آثار بزرگانی چون ولف، گیرشمن و دیگر خاورشناسان مشهور بر هیچکس
پوشیده نیست، از این رو اذکراسامی آنان و آثارشان صرف نظر شد.

۷- رجوع شود به غزل ۲۰۳ با مطلع «این باد من یکبارگی در عاشقی پیچیده ام،
در گزیده غزلیات شمس، به کوشش دکتر شفیع کدکی. بیت مورد نظر (و بیت قبل از آن)
چنین است:

دای مردمان، ای مردمان، انمن نیایند مردمی دیوانه هم تندیشد آن کاندردل اندیشیده ام،
و دیوانه کو کبد ریخته از خود من بگریخته من با آجل آمیخته، در نیسی پریده ام»
۸- رجوع شود به:

Walter Schulz, Philosophie in der Veränderten Welt, Neske
Pfulingen, 1972 S. 17

پژوهشی در عقاید کلامی سنائی غزنوی

اگر پژوهشگری با بررسی در آثار سنائی غزنوی بخواهد سیر عقائد کلامی و کیفیت تفکرات فلسفی وی را دریابد، با شگفتی بسیار خود را با شاعری صوفی، جبری، قدری، سنی، شیعی و بسااخره رندی لاابالی و قلندر رویرو می‌بیند. آنچه درین مقال می‌خوانید تحلیلی است از مضامین سرودهای این شاعر توانا که ارتباطی با مسائل کلامی دارد. بدون آنکه خواسته باشیم به بررسی صحت و سقم اقوال مختلف تذکره‌نویسان و شارحان و محققان آثار وی بپردازیم و با هزار زحمت و تکلف ثابت کنیم که او مثلاً سنی است یا تشیعی، زاهد خلوت‌نشین است یا قلندری فارغ از کفرودین. زیرا سیره برای این جاری است، هنگامی که بخواهند دربارهٔ مذهب و مشرب شاعری چون سنائی بررسی کنند معمولاً بایستنی عقیدهٔ تذکره‌نویسی چون تقی‌الدین حسینی را از خلاصه‌الاشعار نقل کنند که سنائی را شیعهٔ اثنی‌عشری شمرده و بعد قول‌قاضی نورالله شوشتری را از مجالس المؤمنین که گفتهٔ تقی‌الدین سابق‌الذکر را تأیید می‌کند (۱) و بعد کلامی چند از عبداللطیف بن عبدالله عباسی شارح حدیقه که در کتاب مرآت‌الحقائق او را پیرو اهل سنت و جماعت می‌داند (۲) و بعد او را بدلیل مدایحی دربارهٔ نعمان بن ثابت و محمد بن ادریس، شافعی و حنفی انگاشتن و باز بدلیل همین مدایح دربارهٔ اهل بیت نبوت و ائمه اطهار، تشیع او را محرز دانستن (۳) و سرانجام برای تطهیر این تناقض‌گوئی‌ها با عبدالقادر بن

۱- مقدمهٔ دیوان - ص، سب.

۲- مقدمهٔ دیوان، ص، سو .

۳- مقدمهٔ دیوان - ص، سز و سح .

ملوک شاه بداونی مؤلف منتخب التواریخ باین قصه ساختگی تمسک جستن که: «سنائی کتاب حدیقه را در حبس و بند بنظم آورد برای آنکه پادشاهان غزنوی در پیروی از کیش تسنن سخت متعصب بودند و چون حکیم متهم به مذهب سماع بود بهرامشاه او را در بند کرد او کتاب حدیقه را در حبس بنظم آورد، نسخه‌ای از آنرا بدارالخلافه بغداد فرستاد بامضاء صدور اکابر رسید و تصدیق حقیقت اعتقاد وی کرد. تذکره نوشته تا باعث خلاصی او گشت و بعد از آن به اندک فرصت از عالم درگذشت.» (۱) شبیه این داستان را با اندکی اختلاف درباره خیم نیشابوری نیز خواندیم (۲) اما آنچه که درین گفتار بنظر خوانندگان عزیز میرسد دریافتی است از آثار خود شاعر «البته با فرض درستی صحیح دیوان و آثار و صحت انتساب آنها به او» و اگر تضادی هم در معتقدات مذهبی وی وجود داشته از ذکر آن نهرا سیدیم.

این بحث را با یکی از مسائل کلامی که دستاویز تفتیش عقائد در آن زمان بود، آغاز می‌کنیم و آن حدوث و قدم کلام خدا و نفی صفات زائد بر ذات اوست. بن مبحث یکی از متفرعات اصل توحید است. سنائی درباره «قدم کلام خدا» چنین می‌سراید:

نه شماری حروف را قرآن	چه حدیث حدث کنی برخوان
نه نبینند همچو بیداران	ذات او خفتگان و طراران
ترف با او اگر چه همخوابه است	بی‌خبر همچو نقش گرما به است (۳)

جمله «چه حدیث حدث کنی» یادآور بحپ کلامی «قدم کلام الهی» است که شاید شرحی مختصر درباره آن راه‌گشای اشاراتی از این قبیل در آثار سنائی باشد:

ابن حزم اندلسی در این باره می‌گوید که جمله متکلمین درباره تکلم خدا اتفاق نظر دارند و در این امر متفقند که خدا با موسی سخن گفت و نیز قرآن و سایر کتب آسمانی چون تورات و انجیل و زبور و صحف کلام اوست ولی اختلاف در کیفیت تکلم است. معتزله عقیده دارند کلام صلت فعل خداست و بنابراین مخلوق است ولی اهل سنت عقیده دارند که کلام خدا علم لم یزلی اوست و غیرمخلوق (۴) دکتر پینس Dr. S. Piness در تالیف بسیار سودمند خود به نقل از کتاب اوائل (۵) می‌نویسد: اختلاف درباره خلق قرآن نخستین بار در زمان ابوحنیفه ظاهر شد. روزی ابویوسف از ابوحنیفه درین باب پرسش کرد وی پاسخی نداد ابویوسف گفت بنظر من کلام خدا مخلوق است زیرا اگر

۱- مقدمه دیوان - ص، سو و سز.

۲- ترانه‌های خیم - چاپ هدایت - تهران - سال ۱۳۴۲ - ص ۱۵.

۳- حدیقه - ص ۱۷۴.

۴- الفصل ج ۳ ص ۵ - چاپ محمد امین سال ۱۳۲۱ ه. ق.

۵- کتاب اوائل ص ۱۹۲.

کسی در هنگام سوگند بگوید «والقرآن لافعلی کذا» سوگندش درست نیست زیرا به غیر خدا سوگند یاد کرده است (۱) و هرچه جز خدا باشد مخلوق و حادث است. پس از این مجلس ابوحنیفه او را در فقه از طریقه خویش خارج کرد و بنابر معتقدات خویش این مسأله را تعبیر کرد. درباره عدم انعقاد قسم به قرآن مؤلف تبصرة العوام گوید «... ومحمد بن الحسن گوید هر که به قرآن سوگند خورد سوگندش منعقد نشود زیرا که به مخلوق سوگند خوردن باشد (۲) و نیز ابو جعفر محمد بن حسن طوسی در کتاب الخلاف فی الفقه تصریح می کند: «آنکه به قرآن سوگند یاد می کند قسمش درست نیست زیرا قرآن صفت فعل است نه صفت ذات (۳)» ماکدونالد عقیده دارد اعتقاد به خلق قرآن تأثیری است از آئین یهود که تورات را مخلوق میدانند نه قدیم و عقیده به ازلیت کلام الهی از آئین مسیحیت مأخوذ است که کلمه را قدیم می دانند. این بحث از معابد شرقی یونان به مسلمین انتقال یافته و افرادی چون یحیی دمشقی موجب گسترش این فکر در میان مسلمانان شده اند (۴) در تأیید این نظریه می توان به بیان طبری اشاره کرد آنجا که می نویسد: مأمون عباسی درباره کسانی که معتقد بودند قرآن غیر مخلوق است به رئیس پاسداران شهر بغداد، اسحق بن ابراهیم نوشت که این گروه مذهبشان بسا آئین انصاری مشابهت دارد زیرا مسیحیان عقیده دارند که مسیح مخلوق نیست و کلمه الله است (۵). مأمون بوسیله این نامه به اسحق بن ابراهیم دستور میدهد که متکلمین و علمای این گروه را به مجلس امتحان و مناظره ای که در حضور وی تشکیل می شود، بفرستد در آن مجلس هریک از متکلمین و علمای متعصب که نمی خواست عقیده مأمون را درباره خلق قرآن بپذیرد می گفت، که قرآن کلام خداست و بس چنانکه ابن حنبل گفت من عقیده دارم کلام کلام خداست و هیچ چیز دیگر برایش نمی افزایم (۶) ابن حنبل عقیده داشت هر کس بگوید قرآن مخلوق است او جهنمی است و هر کس بگوید غیر مخلوق می باشد او متبذع است (۷) مؤلف

۱- مذهب الذره عند المسلمین - ص ۱۲۶ - ۱۲۸ و حواشی ممتع آن در باب صحت قسم.

۲- تبصرة العوام - ص ۹۲.

۳- کتاب الخلاف فی الفقه ج ۲ - ص ۵۵۲-۵۵۴ مسئله ۱۱-۱۲ - بساب قسم و کیفیت انعقاد آن.

4- Moe Donald, Development of Muslim the ology. Now

York, 1908, P. 148

۵- طبری ج ۱۰ ص ۲۸۸ .

۶- طبقات الشافعیه ج ۱ ص ۲۰۷ و المعتزله ص ۷۵-۷۶ و ادب المعتزله

ص ۱۲۱ و طبری ج ۱۰ ص ۲۸۸ .

۷- صواعق المرسله ج ۲ ص ۳۷۲ .

تبصرة القوام درباره عقیده ابوحنیفه که سنائی نیز مدایحی در ستایش وی دارد، چنین می نویسد: «ابوحنیفه گوید: خدای تعالی در ازل خالق و رازق بوده (۱) در کلام خالق تعالی وقتی گفتی قدیم است و وقتی گفتی محدث است معلوم نیست آخر عمر تو کفهم قولی بوده (۲) سنائی را در بسیاری از آثارش سنی متعصبی می یابیم. و با آنکه بعد از ابوحنیفه و شافعی طرفداری می کند، انعطاف آنان را در اصول عقائد نمی پذیرد: سنائی با معتزله که اهل استدلال عقلی و منطقی هستند، مانند بیشتر فرق اهل تسنن بشدت مخالفت می کند:

و خیری اعتزال می ورزد او بر بوحنیفه جو نرزد (۳)

یا آنچه که میگوید:

هر که در بند قیل و عا افتاد عقل او در عقیده افتاد (۴)

در بیت فوق قال: و قیل متکلمین و فلاسفه را در برابر سنت نگهش می کند، معوم می که در ابیات زیر واضح تر بیان شده:

آن کسانی که راه دین رفتند چهره از ننگ خلق پنهانند
واسطه عقید سنیان بودند نه حروری نه مرجیان بودند
چون به سنت بمانند یا ازنده علمی بود زان گره زنده (۵)

یا در بیت زیر که علم طغیان علیه معتزله و شیعه و فلاسفه برمی افرازد:

جز بدستوری قاتل الله یا قتال الرسول

ره مرو فرمانی مده حاجت مگو حجت میار (۶)

که به تصریح هر گونه بحث عقلی و منطقی را در برابر کتاب و سنت نهی می کنند:

باید دانست که در معارف اسلامی معتزله را از پیشگامان نهضت آزادی تفکر و حریت ازاود شمردند آنان در مباحث دینی علیه مخالفان خود بر موازین عقلی و منطقی استدلال میکردند، درست بر خلاف اهل سنت و جماعت که از هر گونه بحث فلسفی گریزان و از تفکر درباره مسائل جدیدی که راه به دانشهای بشری داشت، بشدت معفن بودند. (۷)

۱- مفهوم مخالف این بیان نفی صفات قدیم خداست که اهل سنت آنرا «عطیل» نامیده اند.

۲- تبصرة القوام ص ۹۲ و ۲۰۱.

۳- حدیقه ص ۲۷۹

۴- حدیقه ص ۲۹۹.

۵- حدیقه ص ۲۷۶.

۶- دیوان ص ۱۹۱.

۷- ر ک: «پیشانی نهضت اعتزال» - بقلم نگارنده - نشریه دانشکده ادبیات و علوم دانشگاه اصفهان - سال هشتم - شماره نهم - ص ۱ به بعد.

سنائی درباره نفی حدوث کلام خدا عقیده دارد:

سختش را زبسی لطافت و ظرف
صفتش را حدوث کی سنجد
صدمت صوت نی وزحمت حرف
صفتش در حروف کسی گنجد
و هم حیران ز شکل صورتهایش
عقل والله ز سر سورتهاش (۱)

سخن این شاعر یادآور بحثی است که ابوالحسن اشعری در کتاب مقالات الاسلامیین مطرح می‌کند که: «... زوقان از هشام بن الحکم روایت می‌کند که قسمت مسموع قرآن - اصوات مقطع - که علائم نوشتاری نمایشگر آن است، مخلوق می‌باشد و از لحاظ اصل کلام عبارت است از فعل خدا که قدیم است.» (۲) با توجه به تعبیر «صفتش را حدوث کی سنجد» اعتقاد سنائی را به قدیم بودن کلام الهی که از عقائد اشاعره مأخوذ است، دم می‌یابیم و در شعر: حرف با او اگر چه همخوانه است بی خبر همچو نقش گرماه است توجیه ابوالحسن اشعری که قسمت مسموع و علائم نوشتاری را مخلوق و اصل کلام را قدیم می‌داند بخاطر می‌آوریم.

از ابیات ذیل همین عقیده مستفاد می‌شود:

در صحیفه کلام مسطور - است
نقش و آواز و شکل ازو دورست
ینزل الله هست در اخبار
آمد و شد نو اعتقاد مدار (۳)

احتمالاً تعبیر «آمد و شد» در بیت دوم اشاره به «حدوث قرآن» است که صریحاً اعتقاد به آنرا نمی‌کند. برای اطلاع به اهمیت تاریخی این بحث شاید توضیح این نکته لازم باشد که: معتزله برای اعتقاد به حدوث یا قدم قرآن تا بدان پایه اهمیت قائل شدند که عقیده به خلق قرآن را جایگزین اعتقاد به اصل توحید کردند و در همان هنگام که ستاره اقبالشان در اوج بود کلیه مخالفان این عقیده - خلق قرآن - را از میان برداشتند و چنانکه گفتیم مأمون یکی از طرفداران مقتدر و سرسخت معتزله بود و گروهی که میخواستند از لحاظ سیاسی با مأمون مخالفت کنند بشدت با عقیده به خلق قرآن مخالفت میکردند (۴) تا آنجا که بحث درباره حدوث و قدم کلام خدا کلیه مسائل کلامی و مذهبی را تحت الشعاع خود قرار داده بود (۵) چنانکه این مسئله تا روزگاری دراز دستاویز سیاستهای مخالف و موافق بود. اولیاءالله آملی در تاریخ‌رویان می‌نویسد: «سید - مقصود داعی کبیر حسن بن زید بن اسماعیل است (۶) - به

۱- حدیقه، ص ۱۷۱- ۱۷۲.

۲- مقالات الاسلامیین ج ۱ ص ۱۰۹ و ۱۱۰.

۳- حدیقه - ص ۶۶.

۴- طبری ج ۱۰ - ص ۲۸۷.

۵- المعتزله ص ۷۸ و ۷۹ - مقالات الاسلامیین ج ۱ ص ۲۲ و ص ۲۴۵

و ۳۲۱ و ج ۲ ص ۲۳۱ و ۲۳۳ والفصل ابن‌حزم ج ۱ ص ۷۵ و ج ۳ ص ۷.

۶- ۲۵۰ هـ. ق. طبقات سلاطین اسلام ص ۱۱۵.

آمل می‌گذاشت بر دیواری نبشته بود که - القرآن غیر مخلوق فمن قال مخلوق فهو كافر - داعی آنرا مطالعه کرد و برفت و در ساعت بهمان راه بازگشت و او را عادت نبودی که برای رفته باز آید چون در آن حایط نگرید مردم محله آن نقش را از ترس داعی سترده بودند، تبسم کرد و گفت: «محال الله من السیف» (۱) چنانکه این مأخذ تاریخی نشان میدهد داعی کبیر که خود از علویان زیدی و از مخالفین سرسخت اهل سنت و جماعت است با شعار این گروه (غیر مخلوق بودن قرآن) نیز مخالف است جالب این است که داعی زیدی اگرچه پیرو اصول عقائد معتزله می‌باشد ولی با آنان نیز سرکینه‌توزی دارد زیرا در فرمانی که به اطراف ممالک می‌نویسد این جملات بچشم می‌خورد «... قر رأینا ان... ننہا ہم اشد النہی عن القول بالجبر والتشبیہ ومکابرة الموحدين القائلین بالعدل والتوحید» (۲). در این فرمان مقصود از تعبیر «تنہا ہم اشد النہی عن القول بالجبر» اهل تسنن می‌باشد که در اصطلاح امامیه و معتزله آنان را «جبریه» (۳) می‌گویند و مراد از «... التشبیہ» قرقه مشبیه می‌باشند و منظور از «... الموحدين القائلین بالعدل والتوحید» فوقه معتزله است (۴) دلیل مخالفت این گروه از علویان با معتزله آن است که اکثر ایشان بیعت با ابوبکر را امری صحیح و مشروع می‌دانند. (۵)

در عبارات زیر که از مکاتیب سنائی نقل می‌شود طعنه‌ای تکفیرآمیز بر معتقدان خلق قرآن استنباط می‌شود «... تا آنها که زیر پرده صورت مانده بودند، حادث و محدث گفتند و آنها که منقله ظاهر بر قدم داشتند قدم حروف را گمان بردند و آن سخن پاک - قرآن - خود محیط برازل و مدرک برآید» (۶) اشاره «حادث و محدث» قول معتزله و «قدم حروف» عقیده برخی از فرق اهل تسنن را که حتی حروف قرآن را قدیم می‌دانند بخاطر می‌آورد. اما اعتقاد شیعه درین باب با معتزله مشابهت دارد چنانکه جمال‌الدین ابومنصور حسن بن سدیدالدین معروف به علامه حلی در انوارالملکول راجع به ابطال اعتقاد به قدم کلام خدا می‌گوید:

«ما مذهب اشاعره را در مورد اثبات قدم کلام باطل کردیم زیرا استدلال کردند که کلام خدا یا قائم به ذات اوست پس قدیم است و با قائم بذات

۱- تلخیص رویان ص ۶۹.

۲- تاریخ رویان ص ۶۸.

۳- النقیض ص ۴۷۰ و ۳۸۳.

۴- ر.ک. نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی - دانشگاه اصفهان سال

هشتم - شماره نهم - پینایش نهضت اعتزال - بفلم نگارنده ص ۱۲-۱۳.

۵- شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ج ۱ ص ۷ ذیل عنوان: «القول بما یذهب الیه اصحابنا المعتزله فی الامامه والتفضیل والبغاة والخوارج».

۶- مکاتیب سنائی ص ۳.

موجودی غیر از اوست که درین صورت لازم می آید تصور کنیم که یکی خالق کلام دیگری گوینده آن است و آنگاه در ابطال قول اشاعیه دلالت بر قدم کلام دلالتی اقامه می کنند (۱).

چنانکه مذکور شد این بحث تا قرون متصادی در کتب کلامی و ملل و نحل دامن گسترده و حتی در دیباچه کتب نوادر و حکایات و منظومه ها مانند شعار سیاسی، علامت اعلام مشرب فکری و مذهبی گردیده از جمله در فصل اول چهار مقاله نظمی عروضی (۲) به این جمله برمیخوریم که: «... در کتب نامخلوق و کلام نافریده میفرماید...» و نیز در مقالات اول حکایت دهگوید: «... و کلام نافریده گواهی می دهد...» و در حکایت نهم نیز: «غایت فصاحت قرآن... دلیلی واضح و حجتی قاطع بر آنکه... رقم قسم بر ناصیه اشارات و عبارات او مثبت است...» و همچنین (۳): «در کتاب محکم و کلام قدیم...» (۴) در ساقی نامه ای که منسوب به حافظ است اینگونه می خوانیم: (۵)

بر آرم به اخلاص دست دعا کنم روی در حضرت کبریا
به حق کلامت که آمد قدیم به حق رسول و به خلق عظیم
آنچه در اینجا برای اطلاع از چگونگی بحث کلامی «قدم یا حدوث قرآن» نقل شد اندکی بود از بسیار سخنی که درین باب گفته اند (۶).
مضمون کلامی دیگری که در آثار سنایی می توان یافت اشاره به قدم صفات الهی است این شاعر در ابیات زیر صفات قدیم خدا را چنین بیان می کند:

جلال و عز قدیمش نبوده مدرك خلق نه عقل یابد بروی سبیل مثل و مثال

- ۱- انوارالملکوت - مقصد دوازدهم - مسأله ۴ ص ۱۶۵ - ۱۶۶.
- ۲- چهارمقاله ص ۳ دیباچه.
- ۳- رجوع شود به چهارمقاله تصحیح مرحوم معین - ص ۳ ح ۵.
- ۴- همان مأخذ - ص ۶.
- ۵- دیوان حافظ - چاپ قدسی - ص ۴۴۳.
- ۶- برای اطلاع بیشتر از این بحث رجوع شود به: مقالات الاسلامیین - ج ۱ ص ۲۲ و ص ۲۴۵ و ص ۳۲۱ و ج ۲ ص ۳۳۱ و ص ۲۳۳ و ج ۱ ص ۱۰۹ و ص ۱۱۰ و الفرق بین الفرق بغدادی - ص ۱۷۰ و ص ۱۵۲ و الاقتصاد فی الاعتقاد ص ۱۲۷ و ۱۲۸ الفصل ابن حزم ج ۱ ص ۶۷۲ و ص ۶۷۳ و ص ۶۷۴ و ج ۱ ص ۷۵ (چاپ محمد امین ۱۳۲۱ هـ ق) و تبصرة العوام - ص ۹۲ و ص ۱۰۰ و ص ۲۰۱ و مکتب سنائی ص ۸۸ و بصواعق المرسلة ج ۲ ص ۲۸۹-۲۹۰ و ۳۳۰ و نهایت الاقلام ص ۲۷۹ - ۲۸۰ و تاریخ طبری ج ۱ ص ۲۸۷ و تاریخ طبرستان و رویان و مؤلفان سیرظهرالدین مرعشی ص ۲۰۷ و المنزله ص ۳۷ و ۶۳ و ۶۴ و ۷۵ و ۷۶ و ۷۷ و ۷۸ و ۷۹ و ادب المتزله ص ۲۲۱ و ۲۲۲ و ۱۳۷ و ۱۵۹ و ۱۶۱.

به «سجده» «معتق» «تکبیر» «قیام» «سجود» نهاده قیصر قدیمش پیاپی عقل عفا
جلال و وحدت را ویر قدم بهسرمد بود صفات عزت او باقیست در آزال (۱)
در این اشعار توصیفات «جلال و عز» قدیم و «صاحت قدم» و «قهر قدیم»
و «جلال و وحدت» او در قدم «... قابل توجه است. زیرا بحث در صفات الهی
یکی از قدیم ترین مباحث کلامی است که فرق مختلف درباره آن مناظرات و
مشاجرات بسیار کرده اند که ما درین گفتار به برخی از اهم مطالب آنسان
اشاره می کنیم:

قبل از هر چیز باید دانست که در قرآن کریم اوصاف زیادی برای خدای
تعالی ذکر شده از آن جمله است قدیم، علیم، قاهر، قادر، قوی، عادل و هر
اسمی از اسماء حسنی (۲) دلالت بر یکی از این صفات دارد که پیامبر و یارانش
باین صفات همانگونه که در قرآن آمده معتقد بودند (۳) ولی بعدها برسر این
مسئله که صفات خدا قدیم است یا عین ذات او مباحث طولانی کلامی مطرح
شد چنانکه امام احمد بن حنبل عقیده داشت اسماء الهی ازلی است همانطور
که صفاتش قدیم و غیر مخلوق است (۴) پس از وی نیز گروهی از منکلمین
همین عقیده را پذیرفتند و آیاتی از قرآن را برای اثبات نظر خویش عنوان
کردند (۵) از قبیل «سمعان ربك رب العزة بما يصفون» (۶) و میگویند نخستین
کسی که در اسلام درباره صفات خدا بحث کرد و نفی صفات زائد بر ذات الهی
را نتیجه گرفت جعفر بن زید بود (۷) و پس از وی جهم بن صفوان این عقیده را
تقویت کرد (۸) و در نواحی خراسان انتشار داد (۹) مقریزی نیز همین نکته را
نایید می کند (۱۰) ولی از همان آغاز طرح این بحث گروهی به مخالفت برخاستند
چنانکه مردم موصل پس از شکست مروان بن محمد همراه با دشنامهایی او

۱- دیوان - ص ۳۴۸.

۲- این تعبیر در قرآن کریم و هم در حدیث آمده: الف: از قرآن «ولله
الاسماء الحسنی فادعوه بها واذروا الذین یلحدون فی اسمائه - اعراف ۱۷۹،
ب: از حدیث: «ان لله تسعة وتسعين اسماً من احصاها دخل الجنة» - صحیح
بخاری ج ۸ ص ۱۵۹.

۳- ابوالفضل علاف - ص ۴۳.

۴- الابانة - ص ۳۴.

۵- المعتزلة - ص ۶۵ و ۶۲.

۶- قرآن حفاظت ۱۸۰۰ و نیز آیات ۱۰۰ و ۲۱۲۲ و ۲۳۹۱ و ۲۳۹۶ و ۱۵۹ و ۳۷ و ۸۰ و ۴۷ و ۴۳.

۷- المعتزلة - ص ۶۲.

۸- سرح العیون - ص ۱۵۹.

۹- ملل و نحل - ج ۱ ص ۹۰ و ۹۱.

۱۰- خطط مقریزی - ج ۴ ص ۱۸۴ و ۱۸۳ و ۱۸۲.

را «مطلق» نامیدند یعنی کسی که پیرو جهم بن صفوان و جهم بن درهم است و قائل به نفی صفات قدیم از خداست (۱). ولی هنگامیکه کار معتزله رونق گرفت با دلایل نیرومندی اعلام داشتند که اثبات هر گونه صفت قدیمی برای خدا موجب شرک است زیرا در این صورت قائل به وجود دو قدیم شده ایم (۲). بنابراین صفات خدا زائد بر ذاتی نمیتواند باشد (۳). اگر چه در قرآن پس از ذکر صفاتی از قبیل حی و قیوم (۴) و عالم (۵) اشاره ای نیست که این صفات ذاتی خداست یا اثر فعل او. اهل تشیع نیز قائل به صفات قدیم خدا نیستند باین معنی که خدا را عالم میدانند نه باعلمی قدیم (۶) بنابراین یکی از القاب زشتی که اهل تسنن برای قائلین صفات ذاتی خدا نهاده اند، معطله است (۷). سنائی غزنوی را در اعتقاد به «قدم صفات» الهی یکی از پیروان استوار اصول عقائد اهل سنت و جماعت می یابیم. درین بیت به صراحت اعتقاد مذهبی خود را بیان می کند:

در ذات لطیف تو حیران شده فکر تنها بر علم قدیم تو پیدا شده پنهانها (۸)
یا درین ابیات:

مقدسی که قدیم است از صفات کمال منزهی که جلیل است بر نعوت جلال
صفات قدس کمالش بری ز علت کون نمای بحرلقایش بداده فیض وصال (۹)
که صفات کمالی او را قدیم می داند.

آنچه که تا اینجا از نظر خوانندگان ارجمند گذشت تحلیل عقائد سنائی از لحاظ دوفرع از متفرعات اصل توحید «قدم کلام و صفات خدا» بود، که سنائی را با مقیاس این دو مسأله کلامی از اشاعره متمصب یافتیم. شك نیست که

۱- ابن اثیر - ج ۵ - ص ۱۷۱ و ۱۷۴.

۲- ملل و نحل - ج ۱ - ص ۵۳.

۳- نهاية الاقدام ص ۹۰ و ۹۱.

۴- قرآن - الله لا اله الا هو الحي القيوم - بقره ۲۵۶.

۵- قرآن - عالم الغیب والشهادة - رعد ۹.

۶- المنقذ من الضلال - ص ۳۴ و نهاية الاقدام ص ۱۰۰.

۷- برای اطلاع بیشتر درباره «ذات و صفات خدا» رجوع شود به:

الاقتصاد فی الاعتقاد - ص ۱۳۰ و ۱۳۱ و ۷۹ و ۱۳۹ و ۱۴۲ و ۱۴۰

و مقالات الاسلامیین ج ۱ ص ۲۲۵ و النقض ص ۵۲۵ و ۵۹۷ و ۵۲۴ و ۵۱۸ و

۵۳۹ و ۴۵۵ و ۵۱۹ و گیمیای سعادت ص ۴۳ و مفتاد و سه ملت - ص ۱۰ و

ادبالمعتزله - ص ۱۳۴ و نهاية الاقدام - ص ۱۹۹ و ۲۰۰ و ۱۸۰ و ملل و نحل

ج ۱ ص ۵۷ و الانتصار - ص ۷۵ و الفرق بغدادی ص ۱۰۸ و تاریخ بغداد -

ج ۳ ص ۳۶۶ و المتزله - ص ۶۴ و ۶۵.

۸- دیوان - ص ۱۶

۹- دیوان - ص ۳۴۸.

این پژوهش درباره شاعری گرانقدر چون سنائی کامل نیست در فرصتهای بعد اگر حال و مجال باشد از چهره سنائی شیعی، صوفی و قلندر نیز پرده برخواییم گرفت.

مآخذ

- ۱- آملی، اولیاءالله.
- تاریخ رویان، بتصحیح عباس خلیلی، تهران ۱۳۱۳ ه. ش.
- ۲- ابن ابی الحدید، عزالدین ابوحامد بن هبة الله
- شرح نهج البلاغه، باهتمام محمد ابوالفضل ابراعیم - قاهره ۱۹۵۸ م.
- ۳- ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن.
- الکامل فی التاریخ، چاپ لیدن، ۱۸۶۶-۱۸۷۶ م.
- ۴- ابن حزم اندلسی، امام ابومحمد علی بن حزم اندلسی طاهری
- الفصل فی الملل والافواء والنحل - قاهره - ۱۳۱۷ - ۱۳۲۰ ه. ق.
- ۵- ابن الفیم الجوزیه الحنبلی، ابوعبدالله.
- محنصر صواعق المرساة، مکه ۱۹۲۷ م.
- ۶- ابن نباته مصری، جمال الدین
- سرح العیون فی شرح رسائل ابن ریدون، قاهره ۱۸۶۱ م.
- ۷- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل
- الابانة فی اصول الدیانة، چاپ اول، حیدرآباد، بدون تاریخ
- ۸- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل
- مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، بتحقیق محمد محی الدین عبدالحمید مصر، ۱۹۵۴ م.
- ۹- بخاری، ابوعبدالله محمد بن اسماعیل بن ابراهیم بن المغیره.
- الجامع الصحیح، قاهره، ۱۸۷۸ م.
- ۱۰- بغدادی ابومنصور، عبدالقاهر بن طاهر تمیمی
- الفرق بین الفرق، قاهره ۱۹۱۰ م.
- ۱۱- بلبح، عبدالحکیم
- ادب المعتزله. الی نهاية القرن الرابع الهجری، مصر ۱۹۵۹ م.
- ۱۲- پینس، دکتر. سن.
- مذهب الذره عند المسلمین وعلاقته بمذاهب اليونان والهند
- ترجمه از آلمانی بعربی بوسیله محمد عبدالهادی ابوریده - قاهره، ۱۹۴۶ م.
- ۱۳- حسنی رازی، سیدمرتضی بن داعی
- تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام بتصحیح عباس اقبال، تهران ۱۳۱۳ ه. ش.
- ۱۴- جارالله، زهدی حسن
- المعتزله، قاهره، ۱۹۴۷ م.
- ۱۵- حلی، جمال الدین. ابی منصور حسن بن یوسف بن مطهر معروف به علامه حلی

لنوار الملکوت. فی شرح الخلقوت. به تصحیح محمد منجفی، نجفی. انتشارات دانشگاه - ۱۳۳۸ ه. ش.

۱۶- خیاط، ابوالحسین *

الانتصار، بتحقیق دکتر نیبرگ - قاهره - ۱۹۲۵ م.

۱۷- سبکی، ناج الدین ابونصر عبدالوهاب ابن تقی الدین

طبقات الشافعیة الكبرى، طبع مصر، بدون تاریخ

۱۸- سنائی، حکیم ابوالمجد مجتبی - آدم. سنائی غزنوی

دیوان، بتصحیح مدرس رضوی، چاپ - تهران، ابن سینا - ۱۳۴۱ ه. ش.

۱۹- سنائی،

حدیقه، بتصحیح مدرس رضوی، تهران، بدون تاریخ

۲۰- سنائی،

مکاتیب، بکوشش نذیر احمد، چاپ هند، ۱۹۶۲ م.

۲۱- شهرستانی، ابوالفتح محمد عبدالکریم بن ابی بکر

ملل و نحل، قاهره ۱۳۱۷ ه. ق.

۲۲- شهرستانی،

نهایة الاقدام فی علم الکلام، بکوشش الفرمگیوم، بغداد، بدون تاریخ

۲۳- طبری، امام ابوجعفر محمد بن جریر

تاریخ الامم والملوک، مصر ۱۸۷۹ م.

۲۴- طوسی، امام ابی جعفر محمد بن الحسن بن علی

کتاب الخلاف فی الفقه، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۲ ه. ق.

۲۵- غزالی، حجة الاسلام ابوجامع محمد بن محمد

الاقتصاد فی الاعتقاد، بتصحیح دکتر ابراهیم آگاه - آنقره مطبعة نوره، ۱۹۶۳ م.

۲۶- غزالی، ابوجامع محمد بن محمد

المنقذ من الضلال، قاهره ۱۹۵۲ م.

۲۷- غرابی، علی مصطفی

ابوالهذیل علاف، مصر، ۱۹۴۹ م.

۲۸- قزوینی رازی، عبدالجلیل ابن ابی الحسین بن ابی الفضل

بعض مطالب المتواصب فی غرضی بعضی فسطح، بطروافض، به تصحیح میر

جلال الدین حسینی ارموی معروف به محدث، چاپ اول، تهران، ۱۳۴۴ ه. ش.

۲۹- لیبول، استنانلی

طبقات سلاطین اسلام، ترجمة مجلس لقبال، تهران، ۱۳۹۲ ه. ش.

۳۰- مقریزی، تقی الدین احمد بن علی

المختلط المقریزی، قاهره، ۱۹۴۵ م.

۳۱- نظامی، احمد بن عمر بن علی، عروضی سمونقی

چهارمقاله، بکوشش شادروان دکتر محمد معین، چاپ سیوم، تهران

۱۳۳۳ ه. ش.

شماره‌ای در باره مقام تاریخی میرزا بزرگ قائم مقام

میرزا عیسی مشهور به میرزا بزرگ، قائم مقام اول، مربی دانا و وزیر کاردان عباس میرزای نایب السلطنه قریب بیست سالی تا ۱۲۳۷ هجری سمت قائم مقامی و پیشکاری حکومت آذربایجان را به عهده داشت. آن زمان مقارن بود با آغاز روابط جدید ایران و اروپا، دوره اول جنگ ایران و روس، و کشمکش‌های سیاسی انگلیس و فرانسه در مشرق. آذربایجان از لحاظ سیاسی و اقتصادی و نظامی و محقر حکمرانی نایب السلطنه، مهم‌ترین ایالات ایران به‌شمار می‌رفت و صحنه همه آن فعالیت‌های گوناگون بود. در واقع «نظام جدید» در آذربایجان تأسیس گردید، مقدمه آشنایی و نشر تمدن اروپایی از آنجا شروع شد، مرکز معلمان و مشاقتان نظامی فرانسوی و انگلیسی همانجا بود، و قسمتی از اداره سیاست خارجی ایران خاصه مسایل میان ایران و روس بدست عباس میرزا و میرزا بزرگ در تبریز چل و عقد می‌گردید.

میرزا بزرگ در همه آن جریانها سهم عمده‌ای دارد و اهمیت مقام او بچند چیز است: اول به عنوان مربی عباس میرزا و پیشکاری نایب السلطنه در حکومت آذربایجان، دوم به عنوان مروج علم و صنعت اروپایی و علاقه او در ایجاد نظام جدید. سوم از لحاظ خصوصیات اخلاقی به عنوان مرد سیاسی و تأثیرش در اداره سیاست خارجی ایران. نوشته‌های رسمی و غیر رسمی مأمورین خارجی که در آن مدت بیست ساله به ایران آمده و با عباس میرزا و وزیرش سروکار داشته‌اند، اطلاعات فراوان و گرانمایی بدست ما می‌دهند. به علاوه صورت مجلسهای متعددی از مذاکرات میرزا بزرگ با نمایندگان سیاسی موجود است - بحث در آن موضوعات کتاب مفصلی می‌خواهد. اینجا درباره هر کدام از آن جنبه‌های اصلی چند کلمه‌ای

دوم توجه می دهیم - چه بهر حال میرزا ابوالقاسم از بعضی جهات وارث سیاست پدرش بود.

میرزا بزرگ نماینده طبقه‌ای است که خدمت دیوانی میراث خانوادگی وی بود. پدر و عموهایش در دستگاه زندیه خدمت می کردند. او خود تربیت یسافه عمومی میرزا محمدحسین وزیر خاندان زند بود. بستگی قلبی خود را به این خاندان هیچگاه از یاد نبرد. نسبت به عباس میرزا خدمتگزاری صدیق و مورد نهایت اعتماد او بود. بنابر نوشته «کمبل» مامور سیاسی انگلیس، عباس میرزا در بستر بیماری قبل از مرگش سفارش پسرش محمد میرزا را به قائم مقام کرد و گفته بود: «می خواهم علاقه‌ای را که مرحوم پدرت بمن داشت تو نسبت به من به سرم داشته باشی. وقتی جوان بودم اداره آذربایجان را او بر عهده گرفت و با صداقت و فداکاری مرا به قدرتی که یافتم رسانید» (۱). در تأثیر شخصیت میرزا بزرگ «هنری ویلک» شاوردرافتر انگلیس می نویسد: تا زمانی که میرزا بزرگ زنده بود «ضعف‌های شخصیت و لیب‌عباس میرزا را می پوشاند. پس از مرگ او حالا شخصیت واقعی و ضعف‌های نایب‌السلطنه مشهود گشته» (۲) در گزارش دیگر می گوید: میرزا بزرگ «یگانه وزیر ایرانی است که سعادت و وطنش را آرزومند است» (۳) تقریباً همگی ماموران خارجی، فهم سیاسی و استحکام اخلاقی او را ستوده‌اند. «جیمز فریزر» که از اغلب رجال دولت انتقاد می نماید در مورد میرزا بزرگ چنین می آورد: «اگر دنیا جمع شوند نمی‌توانند او را به گرفتن رشوه و خیانت به وطنش وادار کنند» (۴) به علاوه قدرت کار او را «حیرت آور» می‌شمارد. فریزر می نویسد: «شاهزاده عباس میرزا تمام امور مهم آذربایجان را به عهده او واگذار نموده است. میرزا بزرگ امور حکومتی و مالی ایالت آذربایجان را اداره می نماید و امور مهم قضایی را هم خود رسیدگی میکند. تمام عریضه‌ها به فرمان شاهزاده به نظر قائم مقام می‌رسد و تصمیم نهایی با او است. مقدار کار و نیرویی که برای رسیدگی به کارها صرف می‌کند حیرت آور است. بخصوص که با همه مشکلات و با حالات و اخلاق متغیر شاهزاده هم که تحت تأثیر اطرافیان بدخواه قرار می‌گیرد و گاهی کارهای مفید وزیر را تحت

۱- به نقل از یادداشت‌های کمبل، ۱۰ آوریل ۱۸۳۴، مجموعه اسناد وزارت هندوستان ۴۹۵۰.

۲- گزارش ویلک به کابینک، ۱۳ فوریه ۱۸۲۵، مجموعه اسناد وزارت امور خارجه انگلستان ۶۰۹۵.

۳- گزارش ویلک به کاسلری، ۱۶ آوریل ۱۸۱۷، مجموعه اسناد وزارت امور خارجه انگلستان ۶۰۱۷.

۴- جیمز فریزر، مسافرت به ایالات جنوبی بحر خزر، (لندن، ۱۸۲۶)، ص ۳۰۷-۳۰۵.

الشماع قرار می‌دهد - نیز باید مقابله نماید. با همه این دشواریها ایالت آذربایجان تحت نظارت و اداره میرزا بزرگ رونق بسزایی یافته است. (۲) نوشته «جیمز موریه» مخصوصاً درخور توجه است: «میرزا بزرگ وزیر عباس میرزا به نظر من بزرگترین مردی است که من در ایران دیده‌ام. وقتی من از جانب وزیر مختار برای او هدیه‌ای بردم، به من گفت که آنرا به نام خودم تقدیم ولیعهد کنم - زیرا که در این مملکت عادت براین جاری است که دست خالی بدیدن بزرگان نروند... «این گفتش میرزا بزرگ را به آن علت که نظایر آن در میان هموطنان او کم است مخصوصاً ذکر می‌کنم.» (۳)

مقام میرزا بزرگ همچنین به عنوان مشوق اصلاحات و نظام جدید درخور اهمیت است. از نظرگاه تاریخچه اصلاحات جدید کارهایی که در زمان ولیعهدی عباس میرزا و وزارت میرزا بزرگ انجام گرفت در واقع نخستین مرحله تشکیل نظام جدید و آشنایی ایران را با مدنیت غربی می‌سازد. اهمیت مطلب از جهت تفکر اجتماعی است. ولیعهد و وزیرش به وجوب اخذ بعضی از متعلقات تمدن اروپایی پی بردند. البته لازم نبود که تصور کامل و جامعی از مدنیت غربی داشته باشند که نداشتند. اما این اندازه بود که بر تاسیس نظام غربی پیراستند و در این کار پیشرفت مهمی حاصل شد. ایجاد نظام جدید البته مخالفی داشت. اما به گفته «موریه» در توجیه شرعی این کار و رد رای مخالفان - عباس میرزا به یکی از آیات قرآن استناد جست که تحصیل وسایل دفاع از واجبات است و در این باره فتوای علما، راهم تحصیل کرد (۴). در شرح همان اصلاحات «موریه» می‌نویسد. میرزا بزرگ: «از اصلاحاتی که عباس میرزا در آذربایجان وارد ساخته است بسیار صحبت داشت ولی هیچوقت از رای یا شرکت خود در این راه با اینکه بسیاری از آنها از خود اوست سخنی نمی‌گفت، بلکه همه را به کفایت و کاردانی عباس میرزا منتسب می‌داشت.» (۵) از متعلقات تاسیس نظام جدید، ایجاد کارخانه توپ‌ریزی و تفنگ سازی و استخراج معادن مس و آهن بود که همان زمان شروع گردید.

همراه با اصلاح نظام که ضرورت تاریخی آنرا ایجاد می‌کرد، به اجزای بعضی

۱- جیمز موریه، مسافرت به ایران، به نقل از عباس اقبال «میرزا تقی خان امیرکبیر» ص ۲۱۰-۲۰۸. ولی باید دانسته شود که این مطالب را موریه در سفرنامه اول خود نوشته نه در سفرنامه دوم که اشتباها در چاپ حاشیه کتاب اقبال به آن اشاره شده است.

۲- ایضا.

۳- جیمز موریه، مسافرت به ایران، سفرنامه دوم، ص ۲۱۳.

۴- جیمز موریه، مسافرت به ایران، سفرنامه اول، به نقل از عباس اقبال «میرزا تقی خان امیرکبیر» ص ۲۱۰-۲۰۸.

دیگر، از مظاهر عدنیت غربی علاقه پیدا شد. مثل آوردن فن چاپ به ایران، نقشه کشی و مهندسی ترجمه، بعضی کتابهای تاریخی چون «تاریخ تنزل و خرابی دولت روم» از گیبون و تاریخ پطر کبیر و شاول دوازدهم از ولتر، میرزا بسزرگ مخصوصاً در مورد فرستادن شاگردان ایرانی به انگلستان توجه خاص داشت. در نامهای که به کاسلری وزیر امور خارجه انگلستان نوشته که متین آن چنین منتشر می شود - می گوید «چندگاه پیشتر چند کس از اهالی این حدود که نجابتی و فطانتی داشتند، مأمور گردیدند که در آن حدود کسب حنر نمایند... اما چون هنوز مراقبت کار آنها به عهده یک نفر مخصوص محول نگشته و مادام که این نیز نشود نه کار آنها نظمی که باید پسرانند، نه آنها، بوضع می که باید مشغول کار می شوند، لهذا از جناب شما متوقع است که هر کس را مناسب تلقین مقرر دارند که مختار کار و مراقب حال آنها باشد.» (۱) یکی از همان شاگردان میرزا، محمد صالح شیرازی است که در خاطرات خود یادها از میرزا بزرگ یاد می کند. یکجا راجع به محرک اصلی او در کسب دانش جدید این مطلب را نقل می کند که در مدت عمرم دو نصیحت شنیدم «کالتش فی الحجر» در دلم نشست است. نصیحت اول از وزیر بزرگ قائم مقام بود. روزی در خدمت خداوندگاری قائم مقام نشسته بودم. یکی از نجیب زادگان شعری سپرده و پیشی پدر فرستاده بود. میرزا بزرگ که آن اشعار را شنید گفت: «کلامی است موزون لیکن حیف و افسوس است که طلاب سعی در ازدیاد و فزونی ماده و استعداد خود نمی نمایند... و خود را مشغول به شعر نویسی و شعرخوانی می دارند.» (۲) پس از آن میرزا صالح در راه ازدیاد ماده به طلب علم برخاست تا فرصت سفر لندن پیشی آمد. او از دانش جدید توشه ای گرفت و به ایران ارمغان آورد.

جنبه دیگر شخصیت میرزا بزرگ در تاریخ سیاست خارجی ایران نمودار است. می دانیم مسئله بزرگ سیاست ایران مقابله با تعرض نظامی روسیه بود و این مسئله بر مجموع روابط ایران با فرانسه و انگلیس تسلط داشت. طبیعتاً مذاکرات راجع به صلح و جنگ با روس در آذربایجان و بوسطه میرزا بزرگ انجام می گرفت که مورد اعتماد کامل فتحعلی شاه و عباس میرزا بود. در اینجا چند نمونه از مذاکرات و اقامات میرزا بزرگ را ذکر می کنیم که ماخذ اغلب آنها اسناد رسمی منتشر نشده است. در سفارت سبز هارفورد جونز به ایران (۱۸۰۸) ژنرال گاردان اصرار می ورزید که انگلیسها از ایران خارج شوند. میرزا بزرگ به گاردان گفت: «اگر دولت ایران انگلیسها را خارج کند و متعاقب آن مجبور به جنگ با ایشان شود آیا امپراطور فرانسه حاضر به کمک با ایران

۱- میرزا بزرگ به لرد کاسلری، ۱۸۱۷، اسناد وزارت امور خارجه انگلیس،

۱۲۰۶.

۲- سفرنامه میرزا صالح شیرازی، چاپ اسماعیل رلین... (تبریز ۱۳۲۹).

ست یا نه؟ آیا ناپلئون می‌تواند در صورت یزوز جنگ بین ایران و انگلیس ولت روسیه را به حال بیطرفی نگاه دارد و اگر با ایران تجدید خصومت کند «یاری ایران قیلم نماید؟» (۱) البته گاردان نمی‌توانست تعمیدی نماید و جوابی داشت بدهد و از «چادی قبول کرد که ایران سفیر انگلستان را بپذیرد.

مورد دیگر در قصیه انعقاد عهدنامه گلستان است که به میانجیگری سرگور زلی پسته شد (۲۹ شوال ۱۲۲۸) به موجب آن علاوه بر گرجستان قسمتی از قفقاز نیز به تصرف روس درآمد. دولت ایران امیدوار بود که با میانجیگری انگلستان، پلوه‌ای، نواحی به ایران مسترد شود؛ جمیع موریه می‌نویسد: «وقتی با حضور وزیر مختار انگلیس درباره گرجستان و اینکه تصاحب آن چه فایده‌ای برای ایران خواهد داشت. با میرزا بزرگ گفتگو می‌کردیم. میرزا بزرگ ریش بود را در دست گرفت و گفت: این ریش هیچ فایده‌ای ندارد ولی باز از محاسن است.» (۲) بهره حال پیمان گلستان امضا نشد مگر وقتی که سرگور او زلی «عنوان سفیر دولت متحد ایران تعهدنامه‌ای سپرد مبنی بر اینکه: به کوشش ولت انگلیس و به خواهش نواب نایب السلطنه ایران از امپراطور روس، اقدام خواهد شد که بعضی از ولایات قریباغ و شیروان و شکری و بلاد کوبه به دولت بران مسترد گردد. سرگور او زلی که ماموریتش در ایران بانجام رسیده از راه طربوز بزرگ عازم انگلیس گردید. و اندکی بعد از او ایلچی ایران میرزا ابوالحسن بان نیز روانه روسیه شد که مذاکرات مربوط به استرداد برخی از آن ولایات را بطربوز بزرگ دنبال کند، ظاهراً او زلی امیدوار بود که بتواند در بازگرداندن راه‌ای نواحی به ایران کامیاب شود و به نتیجه مذاکره خود با الکساندر امپراطور روس امیدواری داشت. میرزا بزرگ شرحی از «بدوفتاری» سردار روس در قفقاز به او زلی نوشت. در جواب او زلی به فلوسی چنین پاسخ فرستاد: «فی-حقیقه» از کردار آن روشها بسیار خجل و کج خلق شدم... اگر توقع من صرف از سردار روس می‌بود هرگز این جزویات را نمی‌گذاشتم. اما چون کل پید من از امپراطور خودش هسته این امور را جزوی می‌شمارم به خواست ندا از دست این خود غرضی به یکدفعه خلاصی بیابیم، بعد از آن همه چیز بر فق رای و خواهش نواب والا (نایب السلطنه) خواهد شد.» بعد می‌نویسد: «دولت خود روسیه قبول دارند که از باعث رشادت و کوشش اردو لینکن بود آکنه اروپا به فتوحات نایل شدند. در این صورت (دولت ما که) کوریا بنای فتوح وسیه به قول خودشان شده خواهش استرداد ولایات بکند، گمان ندارم که شاه روس امکان انکار داشته باشد، به این علت کج خلقی خود را نسبت به ایسن

۱- یادداشت‌های ترمزله ترجمه عباس اقبال، ص ۸۷.

۲- «جمین موریه» مسافرت به ایران، سفرنامه دوم، ص ۲۱۷.

بدرفتاریها می‌پوشانم و خودداری می‌کنم» (۱)

بالاخره مقدمه مذاکرات از طرف اوزلی و میرزا ابوالحسن خان و نسلرد کاسکارت Dathcart سفیر انگلیس در دربار تزار با الکساندرو گنت نسلرود وزیر امور خارجه روس آغاز شد. اما چون کنگره وین در پیش بود تزار روس و نسلرود عازم شرکت در آن مجمع مهم سیاسی شدند و آن مذاکرات متوقف ماند. قرار براین شد که اوزلی و ایلچی ایران در بایتخت روسیه بمانند تا تزار الکساندرو گنت نسلرود از وین بازگردند، اما سر گور اوزلی دیگر در دربار روس معطل نشد زیرا اقدام او از جهت سپردن تعهدنامه مذکور مورد ایراد وزارت امور خارجه انگلیس قرار گرفته بود. سیاست کلی انگلیس هم تغییر یافته بود - در واقع حالا که ناپلئون بزانو درآمده و میانه روس و انگلیس دوستی و اتحاد برقرار گشته بود، دیگر دولت انگلیس نمی‌خواست خود را گرفتار مشاجرات ایران و روس نماید و حتی المقدور سعی می‌کرد که در کار ایران و روس مداخله‌ای نداشته باشد.

کنگره وین که به پایان رسید، الکساندر و نسلرود به پترزبورگ بازگشتند. مذاکرات میرزا ابوالحسن خان که با دولت روس متوقف گردیده بود، از نو شروع شد. اما از ابتدا معلوم شد که دولت تزار چیزی از آن نواحی که بزور سرنیزه تسخیر کرده بود، پس نخواهد داد - مخصوصا اینکه پشتیبانی جدی از جانب دولت انگلیس هم نمی‌شد. از اینرو میرزا بزرگ به ایلچی ایران دستور فرستاد که عازم لندن گردد و استمداد آن دولت را برای اجرای تعهدنامه اوزلی بخواهد. نکته قابل توجه اینجاست که لرد کاسکارت سفیر انگلیس با مسافرت میرزا ابوالحسن خان به لندن موافقت نکرد و به او نوشت: «آنچه در لندن باید بشود همین‌جا خواهد شد.» و حتی از دادن «تذکره» برای سفر ایلچی به لندن نیز امتناع ورزید. سفارت میرزا ابوالحسن خان بی‌حاصل شد و ناچار در ژوئن ۱۸۱۶ (ذیقعه ۱۲۳۱) از پترزبورگ عازم ایران گردید. به دنبال آن بود که میرزا بزرگ کاغذ بسیار مهمی برای لرد کاسلری وزیر امور خارجه انگلیس فرستاد.

میرزا بزرگ واقف بود که دولت روس گرجستان را پس نخواهد داد. اما چنانکه از نامه‌اش به کاسلری برمی‌آید انتظار داشت که با پشتیبانی جدی انگلیس برخی از نواحی قفقاز خاصه قراباغ را مسترد دارد - چنانکه پاره‌ای از نواحی عثمانی را که روسها گرفته بودند بر اثر سعی دولت انگلیس مسترد داشته بودند - و میرزا بزرگ به آن قضیه تصریح نموده است. در این نامه از دوستی و اتحاد رسمی ایران و انگلیس سخن گفته و اشاره نموده که «التیامی»

۱- مجموعه اسناد فارسی سر گور اوزلی، این کاغذ بدون تاریخ است اما تردید نیست که در ۱۲۳۰ زمانی که اوزلی در پترزبورگ بود نوشته شده است.

میان ایران و روس شده به اهتمام دولت انگلیس انجام یافته است. همچنین گوید: «از اول کار تا امروز همیشه حرف رد و لایات در میان بوده» و بهمین طور از جانب ایران ایلچی به پترزبورگ روانه شد، و آنجا هرجه گفته و ده از کلی وجیزی، با اطلاع سفیر آن دولت بوده است. «اکنون هم اگر نمی فرصتها... از دست رفته باز رشته هر حرفی در دست هست که گفتن برای شما مقلوب است و ظاهر است که بعد از آنکه شما درین کار موافق سید، هم مدعای ما حاصل میشود و هم نیکنامی شما خواهد بود (۱)». همین اندازه ملا بگوییم که مذاکرات راجع به استرداد بعضی از ولایات ایران با دولت سیه به جایی نرسید و در ضمن سرگور اوژلی هم مورد ملامت دولت خود نه گردید که چرا چنان تصه نامه ای به وزیر عباس میرزا سپرده بود.

گفتیم که میرزا بزرگ از اعتماد شاه و ولیعهد عباس میرزا برخوردار بود و را به دانایی و کفایت می شناختند. چند سال پس از مرگ میرزا بزرگ دوره دوم جنگهای ایران و روس در گرفت و میرزا ابوالقاسم قائم مقام مامور اکران صلح ترکمانچای گردید - فتحعلی شاه این بیغام را برای میرزا ابوالقاسم ستاد که از اصل سند نقل می کنیم: «شاه فرمود به معتمدالدوله که: به مقام بنویس: پدرت گول خور نبود مبادا تو فریب خورده باشی ما به این ف صلح خام شویم، از کار جنگ بازمانیم، یکباره بلای ناگهان خدای واسنه بر سر ما بیاید - اگرچه ساعتی از تدارک حرب غافل نیستیم و جانب تیاط را از دست نمی دهیم».

۲

از جهات عمده سیاست خارجی میرزا بزرگ، اعتقاد او به لزوم صلح و سستی میان ایران و عثمانی و ترک مخاصمات گذشته بود. این مطلب در نامه می که پسرش میرزا ابوالقاسم قائم مقام (پس از جنگ ایران و عثمانی در ۱۲۱۰) به رفوف پاشا صدراعظم عثمانی نوشته روشن است: «بر عالمی معلوم است که مادام که مرحوم والد دوستدار در حیات بود چه قدر سعی و اهتمام است که میان دو دولت اسلام سلم و صفوت باشد و صلح و مودت، و نزاع نفاق نیفتند... دوستدار هم بعد از قضیه وفات والد مرحوم طریقه انیقه او را سنهاد ساخته، تخلف از سلیقه و طریقه او نکرده، خود را مصلحت جوی خیرخواه هردو دولت می داند. چون هردو دولت، دولت اسلام است... آنچه موجد و جهد بوده است به عمل آورده که شاید امر مابین دو دولت به صلح

۱- اسناد وزارت خارجه انگلیس، ۱۲۰۷

۲- نقل از «کاغذ رمز ملک الکتاب» به فرمایش معتمدالدوله نشاط، به میرزا ابوالقاسم قائم مقام، مجموعه اسناد وزارت خارجه انگلیس. (میرزا مهدی ملک- تاب عموزاده میرزا بزرگ قائم مقام اول است).

و صفوت بگذرد نه آنکه به جنگ و خصومت منجر شود.» (۱) در واقع میرزا ابوالقاسم پیرو همان سیاست بود و اعتقاد داشت که اختلافات گذشته دو کشور باید التیام پذیرد.

قصه‌ای که تره‌زل یکی از افسران فرانسوی از قول میرزا بزرگ آورده شاید به نقل بیابازد که نمونه‌ایست از زیرک‌تی سیاسی او. وقتی سر هارفورد جونتز به ایران آمده فرانسویان به سفارت او اعتراض داشتند. میرزا بزرگ به آنجا رفت: انگلیسها را دولت ایران مثل يك قطعه سیر زیر سرپوش دوتهران نگاه خواهد داشت تا بوی بد آنها به اسباب آزار فرانسویان نشود. اگر هم از این بابت مختصر گراستی فراهم آید خواهش دولت ایران این است که فرانسویان این امر ناخوش ساده را برای خاطر او تحمل نمایند. هر وقت ایران خواست این قطعه سیر را در حلقوم فرانسویان به عنف فرو کند ایشان حق هرگونه مخالفت شدید را خواهند داشت (۲).

متن نامه میرزا بزرگ را به‌لرد کاسلری به‌عنوان يك سند تاریخی مهم و نمونه ترسل سیاسی قائم‌مقام اول درج می‌کنیم:

نامه میرزا بزرگ به‌لرد کاسلری

«دعاهای مستجاب دوستانه و ثللهای مستطاب بی‌کرانه هدیه حضور جناب
معجده و نجات نصاب نبالت و جلالت انتساب، نظام آموز، امور و رواج افزای

۱- به نقل از آدمیت «امیرکبیر و ایران»، ص ۶۵.

۲- یادداشت‌های تره‌زل، ترجمه عباس اقبال، ص ۸۵.

۳- نامه میرزا بزرگ به‌لرد کاسلری وزیر امور خارجه انگلیس (ضبط در استاد وزارت خارجه انگلیس شماره ۱۲ و ۳۶۰ در سال ۱۸۱۷ نوشته شده است. میرزا بزرگ در مراسله خود کاسلری را «صدر اعظم» خطاب کرده که صحیح نیست بلکه او وزیر خارجه انگلیس بود. این نامه خالی از تملوفات منشیانه مرحوم آن زمان است و میرزا بزرگ مطالب خود را بروشنی و سادگی بیان کرده است امضا ندارد ولی مهر «عیسی‌الحسینی» در پشت آن ملاحظه میشود.

جمهور، صدراعظم دولت بمبیه انگریز، دوست با احتشام بلند مقام، لاردرکسلری دام مجده داشته مشهود زای مودت بیرا میدارد: که بخواسته خدا میان دو دولت وفاقی و الفت کامل گشته و یگانگی و اتحاد حاصل شده وجدائی و مغایرت نمانده. بردور و نزدیک و دوست و بیگانه پوشیده و مستور نیست همه میدانند و همه میگویند که نظم هریک ازین دولت بحقیقت نفع آن دیگر میباشد. بحکم این معنی اظهار میشود که چنانکه شنیده خواهید بود، زبدة الاموال العظام میرزا ابوالحسن خان ایلچی ایندولت از بطرنبورغ مراجعت کرده و سفیری از دولت روس برای اظهار کار موالات و اتمام حرف ولایات باین دولت مامور گشته که این اوقات از بلده تفلیس بدربار خلافت خواهد آمد. ایلچی این شوکت در همه اینمدت که بکار سفارت اشتغال مینمود، هرچه گفته و کرده از کلی و جزئی، باستحضار ایلچی آندولت گفته و کرده که البته او نیز بشما نوشته خواهد بود و بعد از آنکه یافته بود که در آنجا مطالب انجام نمیگیرد، و مقاصد اتمام نمیپذیرد، از ایلچی آندولت تذکره خواسته بود که عزیمت دارالملک لندن نماید و باستصواب شما انجام مقاصد دهد. چرا که تا آنوقت هر بار که در کار ولایات، ما از اینجا بعالیجاه سرگور اوزای مینوشسیم، با ایلچی ما از بطرنبورغ بار اظهار میکرد، از جواب او معلوم میشد که انتظار مراجعت جناب شما را از فرانسه دارد. و فی الحقیقه جواب او جوابی بجابود چرا که هم آندولت بصوابد شما استظهار داشت، هم ایندولت، هم عالیجاه سرگور اوزلی بایست بدست جناب شما مقصود این دولت را انجام دهد، هم ایلچی بزرگ این دولت بایست بتوسط او مطلب خود را به جناب شما اظهار کند. بالجمله عالیجاه لاردرکسلرد تذکره که او خواسته بود نداده و صریحاً نوشته بود که آنچه در لندن باید بشود همینجا خواهد شد. ایلچی ایندولت نیز لابد فسخ عزیمت لندن کرده و مطالب ایندولت معوق مانده است تا ایلچی دولت روس بدربار دول غلبه وارد شود و حرفی که لازم است بمیان آید. برجناب شما معلوم است که التماسی که میان ایندولت و دوست روس شده بدست اهتمام آتشوکت سده و از اول کار تا امروز همیشه حرف زد ولایات در میان بوده که تفصیل آنرا هم سابقاً اولیای ایندولت به آن دوست نوشته اند - هم این اوقات عالیجاه سرگور اوزلی برجناب شما عرض کرده. در حقیقت نفع و ضرر این دولت و آندولت هم یکی است و چنان نیست که نظم کار این دولت، نفع کار آتشوکت نباشد. و اگر بعضی فرصتها بواسطه این مدتها که انقضاً یافت از دست رفته باز رشنه هر حرفی در دست هست که گفتن آن برای شما مقدور است و ظاهر است که بعد از آنکه شما درین کار موفق باشد هم مدعای ما حاصل میشود هم نیکنامی شما خواهد بود. دیگر بحکم اتحاد دو دولت چندگاه بیشتر چندکس از اهالی اینحدود که نجابتی و فطانتی داشتند مامور گردیدند که در آنحدود کسب هنر نمایند. هر چند از قرائیکه در این اوقات مذکور شد بعد از آنکه جناب شما معاودت به آسمانه

دولت کرده و از حال و کار آنها استحضار یافته‌اند التفاتی از قبل دولت به آنها و بنائاتی در کار تعلیم آنها در آنها شده و مزید رضای خاطر نواب مستطاب ولی‌النعم نایب‌السلطنه عز‌نصره از آندولت گردیده است، اما چون هنوز مراقبت کار آنها بعهده یکنفر مخصوص محول نگشته و مادام که این نیز نشود نه کار آنها نظمی که باید بهم میرساند نه آنها بوضعی که باید مشغول‌کار میشوند لهذا از جناب شما متوقع است که هرکس را مناسب دانند مقرر دارند که مختار‌کار و مراقب حال آنها باشد که این نیز مزید رضای ایندولت از آن شوکت خواهد بود. زیاده چه تصدیع دهد حالات خیریت و سلامت را اعلام دارند والسلام.»

«بحثی در نسبت»

مفرد و مرکب از جمله مسائلی است که در بعضی از علوم، چون معانی و بیان، منطق، نحو و غیره مورد بررسی قرار گرفته است. در علم منطق مرکب آنستکه جزء لفظ آن بر جزء معنی آن دلالت نماید و آن را در تجزیه و تحلیل ابتدایی به مرکب نام و مرکب ناقص تقسیم می‌کنند و از مرکب تام کلامی را منظور می‌نمایند که واجد نسبت حکمیه است و چنانچه محتمل صدق و کذب باشد، آن را مرکب تام خبری، یا خیر یا عهد، می‌خوانند و اگر احتمال مذکور را فاقد باشد آن را انشا یا مرکب انشایی می‌نامند.

مرکب تام خبری، یا حلی می‌باشد و یا شرطی و در مورد کمیت اجزای مرکب جزء لفظ آن بر جزء معنی آن دلالت نماید و آن را در تجزیه که هر کلام خبری حلی از وجود سه جزء ناگزیر است: موضوع، محمول، و نسبت. تسمیه اجزای مذکور طبق اصطلاح معمول نزد ارباب منطق است ولیکن موضوع در اصطلاح فقیهان و اصولیان «محکوم علیه» و نزد اهل معانی «مسندالیه»، و در اصطلاح متکلمان «موصوف» و رایج در میان نحویان «مبتدا» می‌باشد. همانطور که محمول ر بترتیب «محکوم به»، «مسند»، «صفت» و «خبر» می‌خوانند، و نیز نسبت را اهل معانی «اسناد» می‌نامند. لفظیکه اسناد و نسبت را بیان می‌کند «رابطه» نام دارد. مرکب تام خبری در عریک از علوم مذکور با رعایت تناسب موضوع آن علم، بسط و تفصیل می‌یابد. مثلا منطقیان در باب اینکه تصدیق یک ادراک بسیط است و یا اینکه مشتمل بر چند ادراک است، اختلاف نموده‌اند. گروهی گویند: تصدیق مشتمل بر سه جزء است: موضوع، محمول و نسبت. فخرالدین رازی «حکم» را بر اجزای مذکور افزوده است. برخی گویند:

تصدیق همان حکم است و اجرای دیگر شروط تحقق حکم می‌باشند و بالاخره بعضی تصدیق را ملزوم حکم دانسته‌اند و دربارهٔ اینکه حکم و نسبت باهم چه ارتباطی دارند، تاویلاتی نموده‌اند بدین ترتیب ارباب علوم مذکور ارتباط مرکب نام خبری را با علم مورد نظر لحاظ نموده و به بررسی آن پرداخته‌اند. در این مقاله بطور اجمال و اختصار اسناد و نسبت - بسا توجه به تحول آن در علوم ادبی و عقلی - بررسی شده و چنانچه از طرفین نسبت و یا جنبهٔ لفظی آن ذکر رفته باشد از باب استطراد بوده است.

نسبت عبارت است از ارتباط میان دو چیز یا بیشتر، و برخی چون مولانا هروی در حواشی خود بر مختصر عضدی و دسوقی در حاشیه خود بر مختصر تفتازانی از آن به عنوان ملاک و وسیله ارتباط و اتحاد بین دو مفهوم متفاوت تعبیر کرده که در واقع منطبق بر وجود رابطی می‌گردد که حمل مفاهیم متغایر را امکان‌پذیر می‌نماید. بهر حال از آنجا که نسبت، به مفاهیمی که متفاوتند وحدت می‌بخشد، لذا در بسیاری از معارف چه اصالی و چه آلی، چون: معانی و بیان، منطق، فلسفه، اصول وفقه و غیره مورد عنایت و بحث و فحص قرار گرفته است.

اطلاق نسبت بر حکم و عکس آن در گذشته میان ارباب دانش معمول و رایج بوده و گاهی در مقام تصدیق و اخبار، بر نسبت اطلاق حکم شده است. البته نباید حکم مذکور را با نسبت حکمیه اختلاط و اشتباه نمود، چه آنکه حکم امر واقع را ازشک و تردد در نفس خارج می‌کند و اصولاً حکم واجد اتقان و استواری است، در صورتی که نسبت حکمیه مشکوک بوده و فاقد حینیت اتقان و استواری می‌باشد.

برخی چون مولانا چلبی در حواشی خود بر شرح تلخیص تفتازانی و غیر او، نسبت حکمیه را فقط ناظر به نسبت لفظیه دانسته و دو طرف قضیه لفظیه را «محکوم علیه» و «محکوم به» پنداشته‌اند. این اطلاق در صورتی صحیح خواهد بود که نظر به نسبت لفظیه، نظر استقلالی نباشد و فقط از لحاظ کاشمیت از واقع باشد، در این صورت از لحاظ اینکه نسبت لفظیه حاکی از «دلایل آنست» و از خود وجودی ندارد، لذا اطلاق حکم بر آن بمنزلهٔ اطلاق آن بر نفس نسبت واقعی بوده است ولیکن باوجود این توجیه باز نظر مذکور خالی از اشکال نخواهد بود، زیرا نسبت لفظیه را بطور مطلق موضوع حکم قرار دادن عنوان دیگری از اعتبار استقلال دادن بدانست و این در مورد نسبت لفظیه صحیح نیست، زیرا کلام از لحاظ صدور آن از متکلم امری است متصرم و غیر قارالذات و امر غیر قارالذات با استقرار و استقلال جمع نمی‌گردد.

صدق و کذب

توجیه کلام از حیث مطابقت با واقع و عدم مطابقت آن امری است که در،

ضمن بررسی نسبت درباره آن بحث خواهیم کرد و اکنون بطور اجمال از آن یاد می‌کنیم:

اهل ادب در مورد صدق و کذب نسبت، عقاید مختلفی اظهار داشته‌اند که سه‌گونه از آن را در متن «تلخیص المفتاح» با توضیحاتی که تفنازانی در دو شرح مختصر و مطول خود آورده است، می‌بینیم. این سه قول عبارتند از:

۱- نظر مشهور اهل ادب که گویند: صدق، مطابقت حکم با خارج واقع و کذب، عدم مطابقت آنست.

۲- قول نظام و اتباع او که گویند: صدق خبر مطابقت آنست با اعتقاد مخبر و اگرچه اعتقاد مذکور خلاف واقع باشد و کذب، عدم مطابقت آنست.

۳- جاحظ و پیروان او، قول جمهور و مشهور که خبر را به صادق و کاذب تقسیم می‌کند، تصحیح نمی‌داند و به نسبتی که نه صادق است و نه کاذب رای می‌دهند. تحقیق پیرامون صدق و کذب چون ارتباط عینی با بیان نسبت دارد، - چنانکه یاد کردیم - در ضمن بیان نسبت بدان می‌پردازیم.

انشا و خبر

اهل ادب کلام را از حیث صلاحیت آن در اخبار و انشا بر دو قسم تقسیم نموده و گویند: «کلام یا خبر است و یا انشا و ملاک امتیاز هر يك قسم را از دیگری این قرار دادند که اگر کلام را نسبتی با خارج است خواه اینکه نسبت کلامی با نسبت خارجی مطابقت داشته باشد یا نداشته باشد، آن کلام خبر است و اگر سبق نسبتی خارجی بر آن نباشد، آن کلام انشا می‌باشد.

ابوالبقا در کلیات خود خبر را بدینگونه تحدید و تعریف می‌کند: «و اختلف فی حد الخبر... فقال بعضهم: الخبر هو الكلام الذي يدخله الصدق والكذب ورد بخبر الله، فاجيب بانه يصح دخول لمة. وقال بعضهم: الخبر كلام يصعد بنفسه نسبة فاو رد عليه تحوكم فانه يدخل في الحد لان القيام والطلب كلاهما منسوب. وقيل: الخبر ما يحتمل التصديق والتكذيب... و قال بعضهم: الخبر كل كلام له خارج صدق او كذب... و اعلم ان اهل العربية اتفقوا على ان الخبر محتمل للصدق والكذب...» (۱) خلاصه کلام او اینست که: خبر، کلامی است که در معرض صدق و کذب باشد. بعضی دیگر گفته‌اند: خبر، کلامی است که مستقیماً مفید نسبتی باشد. و گفته شده است: خبر آنست که محتمل تصدیق و تکذیب باشد. بعضی دیگر گفته‌اند: خبر کلامی است که برای آن خارجی بوده باشد، اعم از اینکه راست آید یا دروغ و در هر صورت باید دانست که اهل غربیت اتفاق دارند بر اینکه هر خبری محتمل صدق و کذب است، این بود خلاصه

۱- ابوالبقاء النکلیات، تهران، ۱۲۸۶ ه. ق. صفحه ۱۵۷.

منعولات ابوابیه در مورد خبر، وهم او درباره انشا چنین فعل می‌لند: «الانشاء اخراج مافی الشيء بالقوة الى الفعل و هو كما يطلق على الكلام الذي ليس لنسبته خارج تطابقه اولاً كذلك، يطلق على فعل المتكلم اعنى القاء الكلام الانشائسى كالاخبار...» (۱) اجمال کلامش اینست که: انشا بر کلامی اطلاق می‌شود که برای نسبت آن خارجی نبوده یا مطابقت نماید یا مطابقت ننماید، همچنان انشا بر فعل متکلم که عبارت از القای کلام انشایی است نیز مانند اخبار اطلاق می‌شود.

سعدالدین تفتازانی در شرح خود بر تلخیص مفتاح (= مطول) در باب تقسیم کلام به خبر و انشا از خطیب قزوینی و سکاکی متابعت نموده و چنین گوید: «ان الكلام الذى دل على وقوع النسبة بين شيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفي بان هذا ليس ذاك، فمع قطع النظر عما فى الذهن من النسبة لابد و ان يكون بينهما نسبة ثبوتية اوسلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك، اولم يكن فمطابقة هذه النسبة الحاصلة فى الذهن المفهومة من الكلام لتلك النسبة الواقعة الخارجة، بان تكونا ثبوتيتين اوسلبيتين صدق و عدمها كذب و هذا معنى مطابقة الكلام للواقع و الخارج..» (۲) اجمال کلام تفتازانی اینست که: کلامی که بر وقوع نسبتی میان دو شیء دلالت دارد، اعم از اینکه ثبوتی باشد مثل اینکه: این، آنست، و یا سلبی باشد مانند اینکه: این، آن نیست، در صورتی که از نسبت ذهنی آن قطع نظر شود، ناچار باید میان آن دو شیء نسبتی ثبوتی یا سلبی بوده باشد، زیرا یا این شیء آن شیء است و یا اینکه این، آن نیست. پس مطابقت این نسبت حاصل در ذهن و مفهوم از کلام با نسبت واقع در خارج به اینکه هر دو نسبت ثبوتی و یا هر دو سلبی بوده باشد، صدق و راست بوده و عدم مطابقت مزبور کذب و دروغ خواهد بود. این است معنى مطابقت کلام با واقع و خارج و آنچه در نفس الامر است. پس هرگاه بگویى: می‌فروشم و از آن اخبار حالی را اراده نمایی، باید که برای آن وقوع بیعی در خارج بدون اتکا باین لفظ حاصل شده و گوینده مطابقت کلام خود را با آن قصد نموده باشد، ولی فروختن انشایی برخلاف آنست، زیرا برای آن خارجی نبوده تا مطابقت نسبت حاصل گردد بلکه لفظ مذکور، آن را ایجاد نموده اسات. این بود آنچه تفتازانی بدان رای داده است.

میرسید شریف جرجانی در کتاب «التعريفات» گوید: انشا گاهی اطلاق می‌شود بر کلامی که برای نسبت آن، نسبت خارجی نباشد، که نسبت کلامی با آن مطابقت داشته یا نداشته باشد و گاهی اطلاق می‌شود بر فعل متکلم یعنی

۱- ابوالبقا، الکلیات، تهران، ۱۲۸۶ هـ. ق. صفحه ۷۲.

۲- تفتازانی، المطول فی شرح تلخیص المفتاح، تهران، المكتبة الاسلامية، ۱۳۷۴ هـ. ق. صفحه ۳۱.

القای کلام انشایی. انشا نیز به معنی ایجاد چیزی است که مسبوق به ماده و مدت باشد. (۱)

و باز تفتازانی در حاشیه (۲) بر شرح عضدی بر مختصر ابن حاجب و همو در کتاب «انتلویج» (۳) و قطب الدین رازی در «لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار» (۴) درباره اسناد و نسبت، انشا و خبر، صدق و کذب، به تفصیل سخن گفته‌اند، به موجب اظهارات دانشمندان مذکور در باب اطلاعات خیر و انشا چنین مستفاد است که: فارق میان کلام خبری و انشایی اینست که برای کلام خبری با قطع نظر از آن، نسبت خارجی بوده، ولیکن برای کلام انشایی اساساً نسبت خارجی نیست. این نظریه گرچه مورد توجه جمهور اهل ادب است ولیکن از جهانی مورد انتقاد می‌باشد:

۱- مقتضای نبودن نسبت خارجی برای کلام انشایی اینست که کلام انشایی مهمل و بدون معنی بوده باشد، زیرا ثبوت دلالت کلام بر مدلول خود، طبق قاعده «ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت مثبت له» فرع بودن مدلول آنست، و اگر بگوئیم دلالت در کلام انشایی، عین مدلول آنست، لازم آید اتحاد دال و دلالت و مدلول و این معنی اگر در مثل (نصر فعل است) یا (من حرف است) قابل توجیه باشد (مانند اینکه گویند، از نصر هیات ترکیبی مخصوص منظور است)، نسبت بما نحن فیه قابل تصحیح نیست.

۲- مقتضای تقسیم کلام به دو قسم خبر و انشا و اینکه فصل منوع هر یک بود و نبود، نسبت خارجی است، اینست که عدم ثبوت مطلق، فصل منوع کلام انشایی بوده باشد و فساد آن ظاهر است.

۳- بودن نسبت خارجی و عدم آن در تقسیم و تشخیص کلام خبری و انشایی، ابداً دخالتی نداشته و بود و نبود آن، در حکم وضع حجر، به جنب انسان است، زیرا عالم خارج با عالم تلفظ و کلام از هم جدا و متفاوت می‌باشند.

۴- بعد از اینکه نسبت خارجی را برای خبر اعم از وقوع و لاوقوع دانسته، نفی جبهتین در مقابل کلام انشایی، عبارت از ارتفاع نقیضین خواهد بود. و اگر مراد از انتفای نسبت خارجی در کلام انشایی، نفی ذات نسبت مذکور و قطع نظر از وجود و عدم است، پس مستلزم نفی شیء عن نفسه، خواهد بود و محال بودن نفی ذات یا ذاتیات از ماهیات، از بدیهیات است.

ظاهر کلمات تفتازانی اینست که متکلم، نسبت کلامی (لفظیه) را در خبر که مفهوم کلام است و در ذهن حاصل می‌گردد، با نسبت خارجی (خارج از لفظ و

۱- سید شریف جرجانی التعریقات. مصر، مطبعه حمیده، ۱۳۲۱ ه. ق. صفحه ۲۶ و ۶۶ و نیز رجوع کنید به حواشی او بر شرح مطالع صفحه ۹-۱۵.

۲ چاپ مصر، بولاق، ۱۳۱۷ ه. ق. صفحه ۴۵-۵۸.

۳ چاپ ترکیه، صفحه ۲۸۳.

۴ چاپ ایران، ۱۳۱۵، صفحه ۱۰-۲۰.

دهن) مقایسه نموده و حکم به مطابقت و عدم مطابقت میان آن دو نموده است. وی بهیچوجه نسبت ذهنیه را - که کلام ناشی از آن و مظهر آنست - در میان نیاورده است، یا از این جهت که به نظر او نسبت ذهنیه را در وجود و ایجاد کلام، دخالتی نیست و یا اینکه اساساً منکر وجود ذهنی برای نسبت ذهنیه شده باشد که بر مبنا و مشرب او، بعید به نظر می‌رسد. چه آنکه او در مواضعی از شرح مقاصد، مانند مباحثی که پیرامون «اصالت ماهیت» و «اشترک لفظی وجود» می‌کند و نیز شرح و توضیحی که پیرامون «کلام نفسی» می‌دهد و موارد مختلف دیگری، قائل به وجود ذهنی شده است.

در مورد تجزیه و تحلیل نظریه تفتازانی و توهمی که او نموده است، میتوان گفت:

۱- مطابقت و عدم مطابقت نسبت کلامی با خارج، اولاً بطور مستقیم نبوده، و ثانیاً از قبیل «قضیه حقیقیه» نیست، بدین معنی که مطابقت نسبت لفظیه و عدم مطابقت آن در آغاز با نسبت ذهنیه بوده و سپس با نسبت خارجیه است، علاوه بر آنکه مطابقت نسبت لفظیه با نسبت ذهنیه در تطابق و عدم آن همیشه ملازم با تطابق و عدم آن با نسبت خارجیه نیست، یعنی ممکن است در مرحله اول (مطابقت نسبت لفظیه با نسبت ذهنیه) مطابقت حاصل، ولیکن در مرحله دوم (مقایسه نسبت ذهنیه با نسبت خارجیه) مطابقت، حاصل نباشد و برعکس. پس ممکن است کلامی به یک اعتبار مطابق و باعتبار دیگری، همان کلام غیر مطابق باشد و این قضیه از مصادیق قیاس مساوات (= مساوی با مساوی یک شیء، مساوی آن شیء است) نخواهد بود، (که اگر در مرحله‌ی مطابقت حاصل گردد، مرحله دیگر با آن مقایسه شود)، مانند گوینده‌ای که از روی تقیه چیزی را می‌گوید که برخلاف عقیده‌اش می‌باشد و یا گوینده‌ای که از باب جهل مرکب چیزی را می‌گوید که مطابق با عقیده خود بوده ولی برخلاف واقع است.

۲- ظاهر کلمات تفتازانی در شرح تلخیص (= مطول) در ذیل تنبیه چنانکه اکثر محشیان، همچون: چلبی و دسوقی و غیر آن دو، استنباط کرده‌اند اینست که تفتازانی، حصول نسبت خارجیه را، ملاک و معیار برای کلام خبری دانسته است یعنی میزان خبری بودن کلام، مطابقت یا عدم مطابقت آنست، با خارج، پس ثبوت خارج، علت اخیر ثبوت محاذات و وجود مطابقت و عدم آنست. بعبارت دیگر همینکه نسبت خارجیه مشابه و مناسب نسبت کلامیه، حاصل بسوده و صلاحیت طرفیت با آن را داشت، کافی است که عنوان مطابقت و یا عدم مطابقت، تحقق پیدا نموده و محقق صدق یا کذب بوده و در نتیجه معرف کلام خبری گردد، ولیکن این نظریه صحیح نیست و ظهور مذکور، اگرچه تا اندازه‌ی قابل تصدیق است ولیکن مراد تفتازانی، خلاف آنست و چنانکه بیاید ملاک در خبر و انشا نزد او قصد متکلم در حکایت از خارج و عدم آنست، نه مجرد حصول خارج، بدین تقریر:

تفتازانی در شرح مختصر بر تلخیص مفتاح که پس از شرح مطول خود، نوشته است، در این مورد چنین می‌گوید: «و تحقیق ذلك ان الکلام اما ان يكون نسبه بحيث تحصل من اللفظ و يكون اللفظ موجدا لها من غير قصد الى كونه دالا على نسبة حاصلة في الواقع بين الشئيين و هو الانشاء، او يكون نسبة بحيث يقصد ان لها نسبة خارجية تطابقه اولا تطابقه... و هو الخبر لان النسبة المفهومة من الکلام الحاصلة في الذهن لابد وان تكون بين الشئيين و مع قطع النظر عن الذهب لابد وان تكون بين هذين الشئيين في الواقع نسبة ثبوتية بان يكون هذا ذاك، اوسلبية بان لا يكون هذا ذاك فان القيام مثلا لزيد قطعا سواء قلنا ان النسبة من الامور الخارجية اوليست منها و هذا معنى وجود النسبة الخارجية...» (۱) اجمال کلام تفتازانی اینست که: کلام یا نسبت آن به نحوی است که از لفظ حاصل شده و لفظ مذکور موجد آنست، بدون قصد داشتن به اینکه، آن کلام بر نسبتی حاصل در خارج میان دو شیء دلالت نماید، و آن «انشاء» است و یا نسبت کلام به نحوی است که مقصود از آن مطابقت یا عدم مطابقت آن، با نسبت خارجی است، و آن خبر است، زیرا نسبتی که از کلام مفهوم شده و در ذهن حاصل گردیده ناچار میان دو شیء بوده و با قطع نظر از ذهن باید میان این دو شیء در واقع نیز نسبتی (اعم از ثبوتی یا سلبی) برقرار باشد، چه آنکه این شیء در واقع یا موصوف بدین صفت هست (نسبت ثبوتی) و یا موصوف بدان نیست (نسبت سلبی) مثلا قیام برای زید بطور قطع حاصل است (در صورت ثبوت) اعم از اینکه نسبت مزبور را از امور خارجی بدانیم یا از امور اعتباریه یا هیچیک از آنها و مراد از وجود نسبت خارجی همین است که بیان گردید.

محصل کلام اینست که تفتازانی برخلاف ظاهر متن کتاب تلخیص مفتاح، در صدد تحقیق برآمده و فرقی میان خبر و انشا از لحاظ ثبوت نسبت خارجیة قائل نشده بلکه لزوم نسبت خارجیة را - اعم از مطابقت و عدم مطابقت نسبت کلامی با آن - در انشا نیز مانند خبر قائل گردیده و فارق میان خبر و انشا را قصد مطابقت و عدم آن در خیر و عدم قصد مزبور را در انشا قرار داده است، و معلوم است که نفی قصد دلالت کلام بر نسبت واقعیه مستلزم نفی حصول آن نسبت نخواهد بود. و نیز معلوم است که تعبیر به عدم قصد دلالت کلام بر نسبت حاصله در واقع (در انشا) مساوق با تعبیر به عدم قصد مطابقت است. دلیل تفتازانی اینست که نسبت میان دو شیء در واقع بطور حصر عقلی از دو حال بیرون نیست: یا ثبوتی است و یا سلبی و الا ارتفاع نقیضین یا اجتماع نقیضین لازم آید و نسبت مزبور نسبت خارجی است و آن نسبت یا با نسبت کلامی - اعم از خیر و انشا - مطابقت دارد یا ندارد، منتهی اینکه در کلام خبری، قصد مطابقت یا قصد عدم مطابقت ملحوظ شده است، ولیکن در کلام انشایی، قصد

۱- رجوع کنید به: مختصر الدسوقی علی مختصر المعانی، چاپ، ۱۲۸۸
 ۵. ق. صفحه ۹۲-۹۹.

مذکور منتفی است. باوجود استدلال عقلی و حسن بیان تفتازانی در ایفای نظریه خود، اکثر بلکه عموم محشیان مخالف او بوده و میزان امتیاز خبر از انشا را ثبوت نسبت خارجی در خبر و عدم آنرا در انشا پنداشته‌اند. اعتراضی که از طرف محشیان برتحقیق مذکور شده است، دوام می‌باشد:

۱- اینکه خبری نیست که مقصود از آن عدم مطابقت نسبت آن با خارج باشد زیرا وضع خبر برای افاده مطابقت بوده و عدم مطابقت که محقق عنوان کذب است هیچگاه مدلول دلالت لفظ نبوده و فقط احتمالی است عقلی.

۲- هرگاه برای انشا نسبت خارجی باشد، لازم آید در آن صدق و کذب متصور گردد، زیرا صدق و کذب از لوازم نسبت خارجی است و چون لازم (در انشا) باطل است ملزوم نیز باطل خواهد بود.

بعضی دیگر از محشیان چون دسوقی و غیر او مخالف شرح مختصر بوده و برای اثبات مدعای خود بدین بیان استدلال نموده‌اند: قصد مطابقت و قصد عدم آن، همچنانکه در خبر معتبر است، قصد احداث مدلول کلام در انشا نیز معتبر است. به عبارت دیگر وقتی برای نسبت کلامی، نسبت خارجی فرض شد، قهراً متکلم درصدد حکایت از آن برآمده و مقصود او حکایت از معنایی است که در خارج - با قطع نظر از کلام او - حاصل است و مؤدای این حکایت همان مؤدای مطابقت است، مثال: وقتی گفته شود: «بهرام هنرمند است» مقصود گوینده حکایت از ثبوت هنر در واقع برای بهرام است، ولیکن در انشا مقصود حکایت نیست بلکه مقصود احداث مدلول آنست و معلوم است که احداث چیزی فرع نبودن آنست تا آنزمان پس برای انشا نسبت خارجی نیست و مگر نه احداث آن در حکم تحصیل حاصل خواهد بود.

دو امری که محشیان ایراد کرده بودند به تقریب زیر مردود می‌باشد:

۱- در مورد ایراد اول می‌توان گفت که قصد، یکی از افعال باطنی و اختیاری است و قصد عدم مطابقت خبر با واقع از متکلم در بسیاری از موارد مثل تکیه و اکراه و اجبار قابل تحقق است و وضع خبر اگرچه مقتضی برای افاده مطابقت بوده ولیکن استعمال کلام خبری، اعم از آن بوده و صدق و کذب هر دو احتمال عقلی بوده و هیچکدام مستعمل فیه نبوده و تابع خصوصیات مقرونه با کلام است ۲- در مورد دوم، این انتقاد وارد است که: صدق و کذب چنانکه گذشت حاصل خصوصیتی است که قرین کلام گردیده و هیچگاه تابع ثبوت نسبت خارجی نیست و این مطلب را بیان خواهیم کرد که چگونه قصد متکلم اصالة یا تبعاً مؤثر در ایجاد نوع کلام بوده و وجه سخن را تغییر داده و خصوصیات منضمه به کلام کاشف و محقق عنوان انشا یا خبر خواهد گردید. بدین ترتیب معلوم گردید که توجیه و اعتراض محشیان بر مبنای تفتازانی اساسی و قابل قبول نبوده، بلکه نظریه او را به تقریر زیر می‌توان مخدوش ساخت:

در کلام - هیچیک از قصد حکایت از واقع، با قصد احداث مدلول کلام از

آن، یا ثبوت نسبت خارجی مناسب، با نسبت کلامی منافعی نبوده و همچنین ثبوت آن در کلام دخالتی نداشته و در کلام انشایی مضر نخواهد بود. ولی نسبت خارجی بطور مطلق میان هر دوشیء - وجودا و علما - برقرار بوده و خواهد بود، چنانکه قصد متکلم از کلام - اعم از انشا و خبر - در دلالت بر معنای خود با هر يك از قصد مذکور نیز منافعی نیست، مثل اینکه در کلام انشایی مقصود اصلی ایجاد و تحصیل نسبت خارجی بوده ولی قصد دلالت کلام بر معنای خود نیز متحقق است، نهایت آنکه قصد دومی توطئه و مقدمه برای تحصیل منظور و مقصود اولی بوده است. ولیکن در کلام خبری مقصود اصلی، دلالت کلام بر معنای آنست و لذا عنوان مطابقت و عدم مطابقت و یا عنوان صدق و کذب متحقق می-گردد، با اینکه تحقق عناوین مذکور از امور انشایی بوده و مربوط به مستعمل فیه کلام نیست، همچنین عناوین دیگر از قبیل: تلفظ، تکلم، استعمال، اطلاع بر مفهوم، تعقل و غیره بر کلام مترتب گردیده و هیچیک مربوط به مستعمل فیه یا موضوع له لفظ نیست.

معنی احتمال و تردید در کلام خبری

از توهماتی که در این مورد شده اینست که احتمال صدق و کذب را از صفات کلام دانسته یعنی احتمال مذکور را به نفس کلام مستند داشته‌اند، به عبارت دیگر کلام بماهو مقتضی احتمال مذکور است و يك طرفی شدن کلام در صدق یا کذب مستند به امر خارجی است.

پاسخ از این توهم اینست که کلام فی حد نفسه نه مقتضی تردید و احتمال صدق و کذب است و نه مقتضی احد طرفین احتمال، بلکه هر يك از دو امر مذکور مستند به امر خارجی است یعنی کیفیت عارض بر استعمال از طریف خصوصیات مقامی و مقالی که وجوه استعمال کلام را مختلف می‌دارد، «وجب تعیین کلام در يك طرف خواهد بود. انصراف کلام به احتمال مذکور در صورت خلو آن از کلیه موجبات تعیین، خود یکی از طواری و عوارض و وجوه استعمال کلام است، زیرا انصراف مذکور نیز یکی از مشخصات کلام است و نمی‌تواند امر علمی صرف بوده باشد زیرا علاوه بر تصدیق قاعده: «الشیء مالم یتشخص لم یوجد» باید مشخص و موثر در تشخیص و موجب تعیین کلام و اختصاص به يك طرف احتمال، حتما امر وجودی باشد. به وجه دیگر گوئیم: احتمال مذکور جایی فرود آمده که تعیین نیز در آنجا فرود می‌آید، چنانکه مفضای طسرفیت است، و بنابراین همان‌طور که تعیین کلام به يك طرف از صدق و کذب مستند به خارج از عالم کلام است، احتمال مذکور نیز چنان است که گفته شد.

تفتازانی در حاشیه خود بر شرح عضدی، احتمال مذکور را احتمال عقلی نه لفظی عنوان کرده و از تحقیق یادشده مضائقه نموده است. عضدی در شرح

خود گوید: «ان كان الخبر كماستعلم له لفظ و معنى يدل عليه ثابت في النفس و متعلق لذلك المعنى يشعر بوقوعه في الخارج فان كان واقعا فصادق و الا فكاذب»، اجمال كلامش اينست كه: خبر دارای لفظی و معنایی و متعلقی است برای آن معنی، و لفظ اولاً و بالذات دلیل و راهنمای معنی نفسی بوده و ثانياً و بطور اشعار (نه دلالت قطعی) حاکی از وقوع متعلق است، پس در صورت وقوع متعلق (نسبت خارجی) خبر صادق بوده و گرنه کاذب و دروغ است. تفتازانی در حاشیه خود كه براین مورد نوشته درصدد توضیح مطلب برآمده و گوید: «لكن الاشعار بوقوعه لا يستلزم وقوعه بل قد يكون واقعا فيكون الخبر صادقا و قد لا يكون الخبر كاذبا و في هذا اشارة الى ان مدلول الخبر انما هو الصدق و الكذب احتمال عقلي...»

حاصل اینکه، اشعار به وقوع متعلق مستلزم وقوع آن نبوده و بنابراین در صورت وقوع خبر صادق و در صورت تخلف خبر کاذب خواهد بود. و این تردد اشاره و شاهد براینست كه اتصاف مدلول خبر، به صدق و کذب بطور احتمال عقلي است.

خلاصه بحث اینکه حمل «احتمال» مفهوم از تعریف خیر: «الخبر ما احتمل الصدق و الكذب» بر تردد و شك اساساً غلط و ناشی از عدم تدبیر در فهم کلام است بلکه احتمال در این مقام، به معنی تحمل و قابلیت حمل و اتصاف کلام به صدق و کذب است. این بررسی کوتاه كه ملاحظه گردید بخشی است از مقاله مبسوطی تحت عنوان «حكم و نسبت» كه چندی است به ترتیب و تنظیم آن اشتغال دارم.

گردش چرخ و موسیقی

موسیقی کی و چگونه پیدا شد؟ پاسخ دادن به این سؤال آسان نیست، زیرا از روزی که انسان بر روی زمین پیداشد موسیقی نیز با او بوده است و تاریخ پیدایش نخستین انسان در ست نیست و اگر روزی این تاریخ کشف شود بار آغاز پیدایش موسیقی نخواهد بود، زیرا موسیقی قبل از انسان آفریده شده و در طبیعت بصورتی آزاد و پاک همچنانکه امروز هست نمود تجلی داشته است.

آهنگ موزون و سحرآمیز آبشار، مغالطه آب روان و تخته سنگ، صدای یورش موجها ساحل، صفیر باد و حرکت آن از میان درختان در بهار و خزان، آواز دلنشین پرندگان از لبل و قمری و فاخته و کبوتر و خروس و تندر و سار و مدها پرنده دیگر، آواز چهار پایان ز شبهه اسب گرفته تا صدای گوسفندی که بچه خود را میخواند همه موسیقی است، موسیقی ز حرکت و حیات جدا نیست، و آغاز حرکت و حیات تاریخ و ناپیداست.

حکیم منوچهری دامغانی حرکت اسب و حرکت انگشتان نوازنده ارغنون را آنقدر هم نزدیک یافته که از یکی دیگری را بیاد آورده است :

همی راندم فرس را من بتقریب جوانگشتان مرد ارغنون زن

وقتی که انسان آفریده شد مجهز به تارهای صوتی و شش تنفسی بوده، بعبارت روشن

اولین وسیله لازم را برای ایجاد موسیقی همراه داشت ، انسان بر تارهای صوتی خود مسلط بود و به راحتی و به اختیار خود صداهای بلند ، کوتاه ، شدید ، ضعیف ، زیر ، بم ایجاد میکرد ، و در سایه همین تسلط بود که به مرور زمان توانست صفت ناطق را بخود اختصاص دهد ، آواز پرندگان و حیوانات را با مهارت تقلید و در شکار و دام انداختن آنان از این وسیله استفاده کند ، و بالاخره موسیقی را از طبیعت گرفت و درهم آمیخت و به ترتیبی که میخواست در آورد و در حرکات دست و ارتعاش تارها و تموج هوا ضبط کرد و در خدمت خود بخدمت گماشت تا برای هر زمانی که بخواهد قابل تجدید و تکرار باشد .

اما عقیده در باره سرچشمه اصلی موسیقی و چگونگی اخذ راع آلات موسیقی مختلف است .

مؤلف کتاب «ملاحی» (قرن سوم هجری) از قول هشام داستانی داستانی نقل کرده :

«هشام بن کلیبی گفت : «اول کسی که عود ساخت و نواخت مردی بود از بنی قایل و قایل پسر آدم بود .

نام آن مرد لك بود ، سالهای زیادی از عمرش گذشته بود و فرزندی نداشت ، پنجاه زن گرفت و دوستانه کنیزك اختیار کرد ، دو دختر آوردندش یکی را «صلاه» و دیگری را «بم» نامید .

لك ده سال پیش از مرگ صاحب پسری شد ، و این واقعه او را سخت خوشحال کرد ، لكن این پسر در پنج سالگی مرد ، لك بر اثر مرگ او غمگین شد و سخت زاری کرد ، جسد پسر را برداشت و بر درختی آویخت و گفت : «مردت این پسر از چشمم دور نخواهد شد تا وقتی که من بمیرم و یا آن پیوسد و بپزد» . به مرور زمان گوشت از استخوان جدا شد و استخوان ران و ساق و پای و انگشتانش باقی ماند ، چوبی (عود) بر گرفت ، بالای آنرا بشکل ران و گردنش را بشکل ساق و بندهایش را به اندازه پا و ملاوی آنرا بشکل انگشتان تراشید و قسمت ها را بهم فراهم آورد و متصل کرد و زمهائی بر آن کشید بشکل رگها ، بعد آنرا همی نواخت و همی گریست و نوحه میکرد تا اینکه کور شد و او اول کسی بود که نوحه کرد ، و این ساز عود نامیده شد یعنی بنام چیزی که از آن ساخته شده بود مسمی گردید ، زیرا آن را از عود (چوب) ساخته بود . و «صلاه» که یکی از دو دختر او بود اول کسی است که معزف و طبل را ساخت .

و نیز گوید: اما طنبور را اول یارقوم لوط ساخت، آنان از امردخوششان میآمد و او را بدیفوسیله مایل میکردند و برای اوطنبور میزدند، امامزامیر وسازهای بادی را بنی اسرائیل ساختند بر مثال حنجره داود علیه السلام بجزئی - آلتی که در آن میدمند و صوت بوجود میآوردند - آن را کردها ساختند. (۱)

مؤلف کتاب الموسیقی العراقیه (۱) در قسمت دوم کتاب خود گفته: افسن خرداد به را از مروج الذهب مسعودی چنین نقل می کند: لمك نامی که بهشش پشت به حضرت آدم میرسید. پسری داشت و او را سخت دوست میداشت، پسر در گذشت لمك کالبد او را بردرختی آویخت به مرور زمان پیوندهایش ریخت و استخوان دان و ساق و پا و انگشتان باقی ماند، پس چوبی (= عود) برگرفت و بشکل استخوان های باقیمانده بتراشید، قطعات را بهم پیوست و بشکل عود در آورد، صدر آنرا بشکل دان و گردنش را بشکل ساق و سرش را بشکل قدم و ملای آن را بشکل انگشتان تراشید و بجای رگ ها تارها را در آن کار گذاشت بعد این آلت را نواخت و پسر فرزند خود نوحه کرد، و فرزند دیگر لمك طبل و دف را ساخت و بعد قوم لوط طنبور را ساخت و بدان وسیله پسران را بهمیل میآوردند، بعد چوپانان و اکراد آلتی ساختند که بوسیله نواختن آن گوسفندان را هنگامیکه پراکنده میشدند فرا میخواندند و کرد هم میآوردند. بعد مردم فارس نای را ساختند. (۱)

اسدی طوسی در گرشاسب نامه اختراع ارغنون را چنین آورده :

زنسگاه دیدند مرغی شگفت	که از تیغ آن که نوا برگرفت
بیالای اسبی پسر گستوان	فرو هشته پر بانگه داران نوان
ز سوراخ چون نای منقار اوی	فتاده در آن بانگه بسیار اوی
بر آنسان که باد آمدش پیش باز	همی زد نواها به هر گونه ساز
فزوتتر ز سوراخ پنجاه بود	که از وی دمش را برون راه بود
بهم صد هزارش خروش از دهن	همی خاست هر يك بدیگر شکن
تو گفتی دو صد بر بط و چنگ و نای	بیکره شد مستند دستان سرای
فراوان کس از خوشی آن خروش	فتادند و زیشان زمان گشت هوش
یکی زو همه خنده و قاله داشت	یکی گریه ز اندازه اندر گذاشت

وی آوا در افکنده زانسان بکوه	بطارحه گردش سپه همگروه
بسی همزم آورد هر سو فراد	چو بدیک زمان از نشیب و فراز
پس از باد پر آتش اندر فکند	یکی پشته سازید سهم بلند
شداندر میان خویشتن دایوخت	چو همزم ز باد هوا بر فروخت
هم از سوزش و ناله زار اوی	سپه خیره مانند در کار اوی
ز روم آمد آرام ای در گرفت	بگر شاسب ملاح گفت این شکفت
ولیکن چو سالتی بر آید هزار	مرین را نه کسی جفت بیند نه یار
بیایسد بسوزد تن خویشتن	ز گیتی شود سپرو ز جان وتن
یکی مرغ خیزد چو او نیز باز	ز خاکش از آن پس بروز دراز
که از بانگه او ساختند ارغنون (۱)	بروم اندر ایدون شنیدم کنون

شیخ فریدالدین عطار در منطق الطیر این مرغ را ققنس نامیده و گوید که علم موسیقی را از آواز آن گرفته اند:

موضع آن مرغ هندوستان	هست ققنس طرفه مرغی دلستان
همچونی در وی بسی سوراخ باز	سخت منقاری عجب دارد دراز
نیست جفتش طاق بودن کار اوست	قرب صد سوراخ در منقار اوست
زیر هر آواز او دازی دگر	هست در هر تقبه آوازی دگر
مرغ و ماهی گردد از وی یقترار	چون به هر تقبه بنالد زار زار
در خوشی بانگه او بیهش شوند	جمله درندگان خامش شوند
علم موسیقی ز آوازش گرفت (۲)	فیلسوفی بود دمسازش گرفت

در نفائس المنون درباره موسیقی نویسد:

و این علم را فیثاغورس حکیم بیرون آورد. گویند که سبب تنبه او بدین علم آن بود که شبی بخواه دید که شخصی پیش او آمد و گفت فردا بیازار آهنگران و در بعضی روایات ندافان گذری کن تا سری از اسرار حکمت بر تو منکشف گردد و چون بیدار شد وقت سحر بود برخاست و بدان صوب گذر کرد در آن بازار تردد می نمود و در اندیشه کشف آن سری بود تا که آوازی را که از مصادمه آن دوجرم ثقیل میشنید با هم نسبتی میداد تا از آن مناسبت لذتی

۱- گرشاسبنامه اسدی بکوشی جیب یمنائی ص ۱۵۸

۲- منطق الطیر چاپ اصفهان ص ۱۳۰ و ص ۱۳۱

ربافت و در آنجا بگوشه رفت و مومی در دهان گرفت و بسر ناخن او را بجنبانید آوازی از آنجا بیرون آمد اما ضعیف بود. پس آنرا به ابریشم مبدل کرد و در استخراج آلتی که بریشم بر آنجا بندد فکر میکرد تا روزی در دامن کوهی می رفت سنگ پشت افتاده بود و سیده و پوست روی کاسه باقی مانده و چون باد در تجاویف آن می افتاد آوازی از آنجا بیرون می آمد آن را برداشت و اصل بر ربط ساخت و دسته براد بست و در تکمیل و تتمیم آن سعی نمود

۱. ا بکمال رسید. (۱)

آنچه که بیان شد همه نشان دهنده این حقیقت است که الحان و آلات موسیقی از طبیعت گرفته شده است.

زیرا استخوانهای اسکلت انسان، و پرندۀ عجیبی که اسدی یاد کرده و ققنوس که عطار بیان کرده و کاسه استخوانی سنگ پشت و تارمو و ضربات پتک آهنگران که در نفائس الفنون آمده همه جزو طبیعت اند.

اما چیزی که الهام بخش انسان بوده تا بفکر ایجاد لحن افتد بنظر حکمای یونان آوازی است که بر اثر گردش چرخ و کواکب ایجاد میشود و انسان از آن آواز تقلید کرده است. این عقیده در متون نظم و نثر فارسی راه یافته و بشکل های مختلف خود نمایی کرده است تا جایی که تصور کرده اند اول خروس عرش به صدا می آید و سپس خروس های زمینی زبانهگ او صدا می آید. (۲).

در ترجمه رسایل اخوان الصفا میخوانیم :

«... و ناقل کتاب گوید که درین مجموعه دعوی چنانست که افلاك و کواکب را آوازه است متناسب آواز سازها، لطیف تر و لذت وی بیشتر و ارسطاطاليس و افلاطون و بطلمیوس و ما بهم بر آنند که آواز نیست و این قول محال است و حقیقت آنست که اگر افلاك و کواکب را آوازی باشد روحانی است نه جسمانی بی شك و ما گفته ایم که آنچه حشوات از این کتاب درکنیم و آن گوئیم که به برهان بود بطلمیوس میگوید که این فلك بزرگتر جسمهاست اگر بی را آواز بودی همه آوازه های دیگر بر باطل کردی و این نه واجب است، از آنکه آواز فلك را قیاس بر رعد و برق و ساعقه و زمین لرزه میکند، و نشاید که فلك را بعینه همان صفت

۱- نفائس الفنون فی عرایس المعیون به تصحیح شمرانی جلد سوم ص ۷۴ چاپ تهران

کتابفروشی اسلامیة ۱۳۲۹.

۲- لغت نامه دهخدا ذیل : خروس عرش

بود که اجسام طبیعی را، و اگر گوئیم که ایشان را آواز هست ولیکن ازدوری مسافت در هوا مضحک میشود هم تواند بود، و اگر گوئیم آواز ایشان لطیف است چنانکه صدمت وی در هوا دور نتواند شد هم تواند بود. پس چون جوار آفتاب از آن بیرون باشد که کسی گوید قطعاً آواز نیست و بوجهی دیگر گوئیم هیچ چیز در زمین نیست که نه مانند آن در فلک نیست پس از این غنا بدین لطیفی در زمین هست نتواند بود که اگر چه روحانی بود در فلک مثالی از این جنس نباشد و نیز گوئیم اتفاقست بر آنکه کواکب حی و ناطق و فعل به اختیار کند اگر چه در فعل به اختیار اتفاق نیست در حیات و نطق و تمیز و عقل و آنچه ایشان به علوم اول و آخر عالم اند اتفاق است پس شاید بودن که ایشان را آوازی بود موزون خوش لکن نشاید گفت که قطعاً نیست. بلی ممکن است و این ناقلان گفته اند ازین بزرگان که فلک را هیچ آوازی نیست و همانا که ارسطو طالسی و افلاطون این نگفته باشد بلی خود بقیاس مرکب درست شاید کرد که فلک را آوازه است که از الحان موسیقی خوشتر است و عجبت و فیثاغورس اول حکیمی بود که او در روزگار خود تألیف این علم کرده درین دور علم اریتماتیکی تصنیف وی است و گویند او بجزوهر لطیف و دقت نفس این آواز از فلک دریافت و این تصنیف کرد و ما گوئیم موسیقی را و تألیف وی از کمال عقل استنباط شایسته کرد و از کمال عقل استنباط چیزی نبود که در آن فایده نبود پس نزدیک حکماء این موسیقی را فایده عظیم است و در بسیار حال ها این بکار داشته اند چنانکه در محرابهای استجاب دعا را چنانکه داود علیه السلام در محراب و غناء خوش بر آن راست کردی و با خدا یتمالی به آن غنای موسیقی مناجات کردی و این نزد جهودان معروفست در بیمارستانها و بسحر گاه نزدندی تا بیماران را خواب گرفتن و از دردها بیاسودندی و چون در صومعه ها نهادندی تا عامه برای توبه درآمدندی و اگر امروز در بعضی شرایع انبیاء منهی است سبب آن بوده است که ایشان استعمال آن در محظورات و لذت دنیا می کنند نه در آنچه مقصود حکما بوده است و این موسیقی را اصلی عظیم است و تأثیری تمام در سحر، از آنکه هر دعوی که با موسیقا بود اجابت زودتر بود چنانکه بزرگان در سحر گاهان فی زدن و بر ربط زدن فرموده اند و نوعهای دیگر سخته اند نای انبان و سفاده و رباب و کمانچه که ساحران نهاده اند باهم میزنند و هم گویند آنچه ایشان را مراد بوده (۱)

برائرت رواج این عقیده، حکیم ناصر خسرو قبادیانی از نظم مشترك موسیقی و عالم سخن بمیان آورده و گفته :

۱- نقل از ترجمه رسائل اخوان الصفا چاپ هند ص ۲۷ و ص ۲۸ و نیز رجوع کنید به

کتاب تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی ذبیح الله صفا جلد اول ص ۳۰۲

نظمی است سر نظام پذیری را گسر خوانده‌ای در اول موسیقا
چون از نظام عالم تدبیری تا چیست انتها و چه بوده‌بدا (۱)
و گله‌ری از شمرای ترکیه (قرن هفتم) گوید :

هر شبی در گلفشان اختران تا سحر در پرده خنیاگران
بلبل آموزد ز چنگ تار او علم موسیقی ز موسیقا راو (۲)
وامیر معزی گوید :

شنیده‌ای تسو ز فردوس نغمه داود از آن کنی همه شب عندلیب‌داتلقین (۳)
و خاقانی شیروانی چنین آورده است :
مر از هاتفه‌مت رسید بگوش خطاب کز این رواق طنینی که می‌رود در یاب
زبان مرغان خواهی طنین چرخ‌شنو در سلیمان جوئی بسدر خواجه شتاب
رواق چرخ همه پر صدای روحانی است در آن صداهه صیت وزیر عرش جناب (۴)
سهروردی در قصه فربة الغریبه چنین گوید :

د و با ما گوسپندی بود. او را دریابان رها کردیم، پس زمین لرزه‌ها وی را هلاک
کرد و آتش ساعقه در او افتاد، و چون مسافت بریده شد و راه پیاپی رسید و بجوشید آب تنور
از شکل مخروط، پس جرم‌های علوی را بدیدم، بدان‌ها پیوستم و نغمه‌ها و دستانهای آنها
بشنودم و خواندن آن‌ها نغمه‌ها بیاموختم و آواز آن‌ها چنان در گوشم اثر می‌کرد که گویی آوای
زنجیری است که بر سنگ خاده کشند. پس نزدیک آمد که از لذت آنچه بدو رسیده بودم رگها
و بی‌های من از هم فرو گسلد و مفصل‌های من جدا گردد. (۵)

حکیم نظامی چنین گوید :

کز او خوشگوتری در لحن و آواز ندید این چنگ‌پشت ارغنون‌ساز
و در جای دیگر گوید :

هر نیک و بدی که در نوایی است در گنبد عالمش صدایی است (۶)
و در اقبال‌نامه توضیح میدهد که افلاطون آغانی را از آواز چرخ ساخت :
فلاطون بر آشت از آن انجمن که استادی اوداشت در جمله‌فن

۱- دیوان ناصر خسرو ۲- نقل از نسخه خطی

۳- دیوان امیر معزی بیت ۱۴۷۵۴- ۴- دیوان خاقانی ص ۴۹

۵- ر. ک : زنده بیدار ترجمه فروزانفر ص ۱۷۲

۶- لیلی و مجنون چاپ وحید ص ۱۶۱

جو هـردانشی کافک آموختند	نخستین ورق زودر آموختند
برون رفت وروی ازجهان درکشید*	چو غنقا شد از بزم شاه پدید
شب وروز ازاندیشه چندان نفخت	کافانی بیرون آورد از نهفت
به خم درشد ازخلق پی کرد گم	نشان جست از آوازااین هفت خم
کسی کو سماعی نه دلکش کند	صدای خم آواز او خوش کند
مگرکان غنقا ساز آواز رود	در آن خم بدین عذر گفت آن سرود
چو صاحب رصد جای درخم گرفت	پس چرخ و دنبال انجام گرفت
بر آهنگ آن ناله کافجا شنید	نموداری آورد اینجا پدید (۱)

مولوی درمثنوی گوید :

پس حکیمان گفته اند این لحن ها	از دوار چرخ بگرفتیم ما
بانگ گردشهای چرخ است اینکه خلق	می سرائندش به طنبور و بخلق (۲)

۱- اقبالنامه چاپ وحید ص ۸۶

۲- مثنوی دفتر چهارم بیت ۷۳۳ و ۷۳۴ و نیز رجوع کنید به دانشنامه شیخ الاسلامی

جلد دوم ص ۹۴ چاپ شیراز

به یاد استاد بدیع الزمان فروزانفر و به
یاس کوششهایش در شناساندن مولوی

شعاع آیات قرآن در دایره اندیشه و کلام مولوی

کاخی را در نظر بیاوریم شکوهمند و دیرینه سال که سایه قرنهای بر آن
افتاده و بار فرهنگ و اندیشه دهها نسل درگذشت صدها سال بررویش
سنگینی می‌کند.

کاخی این چنین بر استنی ستبر و استوار نشسته، استنی منشوروار با
برشهای بسیار که هر مقطع و برش آن مایه از دانشی دارد، لاجرم رنگی خاص و
بویی ویژه از آن می‌تابد و می‌تراود.

پس اگر کسی را شوق برشدن و آرمیدن در این کاخ در سر باشد ناگزیر
باید از بله‌های بیشمار و حجره‌های تودرتوی بسیار بگذرد تا رمز زیبایی و
راز شکوهمندی آن را نیز دریابد.

این تمثیل مثالی تواند بود برای پهن‌شدن ادبیات و کاخ استوار و باشکوه
شعر پارسی.

به جرات توان گفت که ادبیات هیچ ملتی رنگارنگی و گستردگی ادب‌بارسی
راندارد، از صدها منبع، هزاران رنگ و نور میتابد و آن همه در این کانون درهم می‌آمیزد.
خلسه بخشی و افسونگری شعر فارسی از این آمیزه‌ای است، آمیزه‌ای از
قرآن، حدیث، فقه، کلام، فلسفه، عرفان، تاریخ، اساطیر، نجوم، ریاضیات،
اصول ادیان، فنون و هنرها (از اسب‌دوانی و چوگان بازی تا نرد و شطرنج)،
مراسم و اعتقادات ملل و نحل، انواع گلها و اقسام پرندگان با جلوه و شخصیت
خاصی که هر یک در نظر شاعران و نویسندگان دارند...

در این میان توان گفت که بیش از همه، سایه علوم اسلامی بویژه بساط
اندیشه قرآنی است که در ادبیات ما رسوخ یافته و به لطافت بیان و دقت

اندیشه آن غنا و سرشاری بخشیده. این نفوذ نه چندانست که به شماره آید و نه چنانست که در حدی محدود گردد. بی اغراق هیچ دیوانی را نمی توان گشود و هیچ دفتر شعری را نمی توان یافت که در بسیاری از ابیات آن تضمین لفظ و آیه ای از قرآن، اشارتی صریح به معنی آیات و یا تلمیحی دقیق و باریک به مضامین قرآن نباشد.

روشن است که چند و چونی این بکاربردها صورتهای مختلفی دارد، بدین سان که:

- ۱- گاه آیه ای یا بخشی از آن عیناً در بیتی آمده:
 حال عارف این بود بی حساب هم گفت یزدان هم رقود زین مرم (۱)
 که مصراع دوم بخشی است از آیه: «و تحسبهم ايقاظاً وهم رقوده» (۲).
 یا
 بامحبان تو رضوان گوید اندر روزحشر هذه جنات عدن فادخلوها خالدين (۳)
 ۲- گاه مفهوم بیت اشارت به آیه ای دارد که اگر خواننده به اصل آیه هم توجه نداشته باشد، در دریافت مفهوم بیت ابهام و اشکالی پیش نمی آید:
 و ر خواهد گشتن به دهن کافر او را روشن کندش ایزد بر کامه کافر (۴)
 که اشاره است به آیه: «یریدون لیطفؤوا نورالله بافواهم و یابی الله الا ان یتم نوره ولو کره الکافرون» (۵).

- یا
 به ذات آنکه به يك امر در سه تاریکی ز نیم قطره منی مایه صور سازد (۶)
 که اشاره دارد به آیه: «یخلقکم فی بطون امهاتکم بعد خلق فی ظلمات ثلاث» (۷)
 یا

- که شاهان چون به شهر نو در آیند تباهیها و زشتیها نمایند
 گروهی را که عز و جاه دارند به دست خواری و سستی سپارند (۸)
 که مأخوذ است از آیه: «ان الملوك اذا دخلوا قرية افسدوها و جعلوا اعزة»

- ۱- مثنوی - دفتر اول - ص ۲۵.
- ۲- سوره کهف - آیه ۱۸: «و بنداری ایشان را که بیدار اند و ایشان در خوابند» کشف الاسرار - ج ۵ - ص ۶۵۵.
- ۳- سروش اصفهانی - دیوان - ص ۵۶۴.
- ۴- ناصر خسرو - دیوان ص ۱۷۴.
- ۵- سوره توبه - آیه ۳۳.
- ۶- مجیرالدین بیلقانی.
- ۷- سوره زمر - آیه ۷.
- ۸- فخرالدین اسعد گرگانی - ویس و رامین - ص ۱۴.

اهلها اذلة وكذلك يفعلون» (۹).

یا

خدای گفت کجaro کنید روی من است تورو ایوی در هر مکان و هر محلی (۱۰)
اشاره دارد به آیه: «وللله المشرق والمغرب فاینما تولوا فثم وجه الله» (۱۱)
۳- گاه مفهوم اقتباس از آیه ایست و این اقتباس چنانست که اگر ذهن
خواننده به اصل آیه منتقل نشود، دریافت مقصود سخت دشوار خواهد شد.
آنچه بر من می رود گر بر شتر رفتی ز غم

می زدندی کافران در جنت الماوی قدم (۱۲)

بدون توجه به آیه ای که در آن خداوند به وجه تعلیق به محال می فرماید:
«کافران به جنت راه نخواهند یافت مگر اینکه شتر از سوراخ سوزن بگذرد»
مفهوم بیت و مناسبت شرط میان دو مصراع روشن نخواهد شد، اصل آیه
چنین است «ان الذین کذبوا با با و استکبروا عنها لا تفتح لهم ابواب السماء
ولا یدخلون الجنة حتی یلج الجمل فی سم الخیاط» (۱۳)

با توجه به آیه مفهوم بیت چنین است: بار غمی که بر پیکر من سنگینی می-
کند چنانست که اگر بر شتر می رفت شتر از تحمل آن چنان لاغر می گشت که از
چشم سوزن می توانست بگذرد.

یا

اگر خواننده به آیه: «فلا رفت ولا فسوق ولا جدال فی الحج» (۱۴) توجه
نداشته باشد به طنز عمیق و گزنده سعدی در این عبارت از گلستان پی خواهد
برد: «سالی نزاعی در پیادگان حجیج افتاد و داعی در آن سفر هم پیاده، انصاف
در سروروی هم فتادیم و داد فسوق و جدال بدادیم» (۱۵)
و همچنین مفهوم دقیق و درست: «آزردن دوستان جهل است و کفارت

۹- سورة نحل - آیه ۳۴.

۱۰- سروش اصفهانی - دیوان ص ۶۴۴.

۱۱- سورة بقره - آیه ۱۱۵ (و خدا یراست برآمد نگاه آفتاب و فروشد نگاه
آفتاب هر جای که روی دارید آنجا بسوی روی نمازگران) - کشف الاسرار -
ج ۱ - ص ۳۲۱.

۱۲- ؟

۱۳- سورة اعراف - آیه ۲۹. (و ایشان که دروخ شمرند سخنان ما و گردن
کشیدند از نیوشیدن آن درهای آسمان ایشان را باز نگشایند و در بهشت
نشوند تا آنکه که شتر در سوراخ درگذرد) کشف الاسرار - ج ۳ - ص ۵۹۴.
۱۴- سورة بقره آیه ۳۹. (نه مباشرت کردن شاید و نه از آن گفتن و نه
از ناشایست هیچیز و نه با مسلمان و باز بنهاربان جنگ شاد در حج کردن)
کشف الاسرار - ج ۱ - ص ۵۲۴.

۱۵- گلستان - باب ۷ - ص ۱۶۲.

یمین سهل» (۱۶) دانسته نخواهد شد مگر اینکه آیه «لایؤخذکم الله باللفو فسی ایمانکم ولكن یؤخذکم بما عقدتم الایمان فکفارتہ اطعام عشرة مساکین من اوسط ماتطمعون اهلکم او کسوتهم او تحریر رقبة، فمن لم یجد فصیام ثلثة ايام...» (۱۷) - اختصار را - از آوردن شواهد گونه‌گون از زبان شاعران مختلف، خودداری می‌کنیم، و اینک به‌پهنه سخن عارف بزرگ و شاعر اندیشمند و سترگ - مولانا جلال‌الدین محمد بلخی - پای می‌گذاریم. و بی‌گمان در کلام هیچ شاعر و عارفی آیات قرآن بفراخی و فراوانی کلام مولوی بکار نرفته. برای این فراخی و فراوانی، ظاهراً توجیهی جز این نمی‌یابیم که جان مولوی همچون ماهی است که در دریای عشق و معرفت الهی شنا می‌کند، از اینجاست که هرجا می‌نگرد روی معبود در نظرش جلوه می‌کند و هرآوایی که می‌شنود نام حق در گوشش طنین می‌افکند، و چون چنین است ناگزیر ترجیح‌بند سخنش عشق الهی است و برگردان کلامش، کلام خداوند و آیات قرآنی. اما آنچه گفتنی است اینست که برداشت مولوی از آیات و بکار برد آنها در مسلک سخن، از طرفی، همه‌جا با فحوائ آیات و استنباط مفسران یکسان نیست؛ و از طرف دیگر این بکاربردها در مثنوی و فیه‌مافیه به یک شیوه نیست. برای تحلیل مساله، بهتر آنست که آیات را در فیه‌مافیه و مثنوی جدا از هم بررسی کنیم.

در فیه‌مافیه، اندیشه عرفانی و فلسفی مولوی در لابلای سطور و عبارات به روانی جویباران، جاری است. به فراوانی از آیات استشهاد می‌شود و گهگاه نیز صرفاً از کلمات آیه. و چون کلام منثور است و هیچگونه قید وزن، و بند قافیه در بین نیست در کلمات و ظاهراً آیات مطلقاً تصرفی دیده نمی‌شود، ولیکن در مثنوی وزن و قافیه زمینه را به‌دیگرگون پیش می‌آورد، بدین معنی که هرچند مولوی می‌خواهد - و غالباً هم می‌تواند - حرف و صوت و گفت را برهم زند تا که بی این هر سه با دلدار دم زند و هر چند دلدار هر دم او را از قافیه اندیشی باز میدارد و اینها همه بر آن می‌انجامد که فریاد مولانا از «مفتعلن مفتعلن» بر آسمان رود با وجود اینها. باز ردیف هست و قافیه هست و وزن، و ناگزیر باید شاعر در بحر رمل مسدس مخنوف یا مقصور غوطه بخورد، ولیکن مولوی شناگری نیست که تسلیم امواج وزن و عروض گردد و در بحرانهای قافیه و ردیف غرقه

۱۶- گلستان - مقدمه - ص ۷.

۱۷- سورة مائده - آیه ۸۹. (خدای شما را نگیرد بلغو که در میان سوگندان شماست. لکن شما را گیرد، به آن گیرد که بزبان سوگند خورید و به دل در آن آهنگ سوگند دارید، کفارت آن سوگند. و سترنده‌لایمه از سوگندخواه، طعام دادن ده درویش است از میانه آن طعام که اهل خویش را می‌دهید یا پوشیدن ده درویش یا آزاد کردن کردن بردة مسلمان هر که از این سه هیچیز نیابد سه روز روزه دارد.) کشف‌الاسرار - ج ۳ - ص ۲۰۶.

گردد، او باچیرگی و توانایی در تمام لجه‌ها و ژرفناها دست می‌کوبد و پای می‌زند و قالب و کلمات را به نرملی به خدمت می‌گیرد و اندیشه عرفانی و انسانی خویش را در آن می‌ریزد.

روشن است که بندرت آیه‌ای عیناً و کاملاً با قالب «فاعلاتن فاعلاتن» ملایم و سازگار است بدین سبب مولوی توسعاً - و نه تسامحاً - در آیات و کلمات تصرف روا می‌دارد.

بطور کلی استعمال آیات در مثنوی و اعمال تصرف در آنها به صورتهای زیر دیده می‌شود:

۱- مفهوم آیه تلمیحاً در بیت مندرج است:

چون شدی در خوی دیوی استوار می‌گریزد از تو دیو ای نابکار (۱۸)
تلمیحی است به آیه: «كُتِلَ الشَّيْطَانُ اِذْ قَالَ لِلْاِنْسَانِ اكْفِرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ اِنِّى بْرِىءٌ مِنْكَ...» (۱۹).

یا

هیچ برگی در نیفتد از درخت بی‌قضا و حکم آن سلطان بخت (۲۰)
اشاره‌ایست به آیه: «وَيَعْلَمُ مَا فِى الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ اِلَّا يَعْلَمُهَا...» (۲۱)

یا

پس از این فرمود حق در والضحی بانگ کم‌زن ای محمد برگدا (۲۲)
عنایتی است به آیه: «وَاِذَا السَّائِلُ فَلْتَئَنَّهُ» (۲۳)

یا

گر نبودی آن مسیح بطن نون حبس و زندانش بدی نایبعثون (۲۴)
توجه‌دارد به آیه: «فَلَوْلَا اِنَّهٗ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِيْنَ لَلْبُثِّ فِى بَطْنِهَا اِلَى يَوْمِ يَبْعَثُوْنَ» (۲۵)
۲- در ضمن بیت آیه‌ای بکار رفته که کلماتی از آن حذف شده، کلماتی برآیه افزوده و کلماتی به گونه‌ای دیگر آمده:

۱۸- مثنوی - دفتر اول - ص ۱۱۴.

۱۹- سوره حشر - آیه ۱۶.

۲۰- مثنوی - دفتر سوم - ص ۱۰۹.

۲۱- سوره انعام - آیه ۶۰.

۲۲- مثنوی - دفتر اول - ص ۱۶۹.

۲۳- سوره ضحی - آیه ۱۰ (وخواهنده را و برسنده را بانگ برمزن)

تفسیر کشف الاسرار - ج ۱۰ - ص ۵۲۸.

۲۴- مثنوی - دفتر دوم - ص ۴۲۳.

۲۵- سوره صافات - آیه ۴-۱۴۳. (بس اگر نبود که او (یونس) بود

از تسبیح‌کنندگان هرآینه درنگ کرد در شکم ماهی تا روزی که برانگیخته شوند) - تفسیر ابوالفتح رازی - ج ۱۰ و ۹ - ص ۳۳۸.

بهر این مومن همی گوید زبیم در نماز اهد الصراط المستقیم (۲۶)
که اصل آیه «اهدنا الصراط المستقیم» (۲۷) است.

یا
که بیرورد اصل ما را ذوالعطا تا درخت استغفلظ آمد واستوی (۲۸)
صورت کامل آیه چنین است: «ذلك مثلهم في التوراة ومثلهم في الانجيل كززع
اخرج شطاه فازره فاستغفلظ فاستوی علی سوقه» (۲۹)

یا
گفت ادخل فی عبادی تلتقی جنة من رؤیتی یامتقی (۳۰)
اصل آیه چنین است: «یاایتها النفس المطمئنة ارجعی الی ربکراضیة مرضیه
فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی» (۳۱)

یا
تا که ماینطق محمد عن هوی ان هو الا بوحی احتوی (۳۲)
وآیه چنین است: «وماینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی» (۳۳)

یا
چون یفر المرء آید من اخیه یهرب المولود یوماً من ابیه (۳۴)
صورت آیه چنین است: «یوم یفر المرء من اخیه وامه وابیه وصاحبته وبنیه» (۳۵)

یا
راست خوان کز خوانی ما را مبیین کیف آسی قل لقوم ظالمین (۳۶)
اصل آیه چنین است: «یاایتها النفس المطمئنة ارجعی الی راضیة مرضیه»

۲۶- مثنوی - دفتر اول - ص ۱۳۶.

۲۷- سورة حمد - آیه ۵.

۲۸- مثنوی - دفتر اول - ص ۸۳.

۲۹- سورة فتح - آیه ۲۹. (صفت ایشان در توریه موسی اینست و مثل
ایشان در انجیل عیسی چون نوکشتی که بیرون داد تخ خوش الله بیرون آورد
تخ آن و نیروی داد آنرا تا محکم شد تا بر بنهائ خویش راست ایستاد) -
کشف الاسرار - ج ۹ - ص ۲۲۱.

۳۰- مثنوی - دفتر اول - ص ۱۶۴.

۳۱- سورة فجر - آیه ۲۸-۲۷.

۳۲- مثنوی-دفتر ششم - ص ۵۴۳.

۳۳- سورة نجم - آیه ۳.

۳۴- مثنوی - دفتر پنجم - ص ۹۷.

۳۵- سورة عبس - آیه ۶-۴۴.

۳۶- مثنوی -دفتر اول - ص ۱۵۸.

۳۷- سورة اعراف - آیه ۹۳.

لاترغ قلباً هدیت بسالکرم واصرف السوء الذی خط القلم (۳۸)
 هر مصراع آیه‌ای است جداگانه و اصل آیه‌ها چنین است: «ربنا لاترغ قلوبنا
 بعد اذ هدیتنا وهب لنا من لدنک رحمة انک انت الوهاب» (۳۹) و: «ربنا اصرف
 عنا عذاب جهنم» (۴۰)

۳- کلمه مشبعی را از آیه، مخفف بکار می‌برد و یا مخفی را مشبع و مشدد
 می‌آورد:

گفت حق در آفتاب منتجم ذکر تزاود، کذی می‌کهفهم (۴۱)
 کلمه «تزاود» در قرآن به تخفیف «ز» آمده و اصل آیه چنین است:
 «وترى الشمس اذا طلعت تزاول عن كهفهم ذات اليمين...» (۴۲)
 حتی اذا استیاس الرسل بگو تابه ظنوا انهم قد کذبوا
 این قرائت خوان که تخفیف کذب این بود که خویش بیند محتجب (۴۳)
 که کلمه (کذبوا) ناگزیر باید با اشباع و معادل «کودبو» خوانده شود.

آیات در فیه‌ما فیه

در فیه‌ما فیه نزدیک به ۱۳۰ مورد آیه‌ای از قرآن و یا بخشی از آیه‌ای به
 کار رفته. البته نحوه بکاربرد آیات در این موارد همه‌جا یکسان نیست. در
 مطالعه عمومی در این موارد که از آیات قرآن استشهاد شده دانسته می‌شود که:
 ۱- مولانا آیه‌ای را در حلقه بحث و درس عنوان می‌کند و به تفسیر آن
 می‌پردازد، این تفسیر و بیان مفهوم آیه ممکن است به یکی از دو صورت
 زیر باشد:

الف - مطابق با سیاق آیات و ملائم با ذوق و استنباط مفسران

ب - با دید و شیوه عرفانی

برای هر یک از این دو مورد شاهی می‌آوریم:

(در خاطر می‌آید که این آیت را تفسیر کنم اگرچه مناسب این مقال نیست
 گفتم اما در خاطر چنین می‌آید پس گوئیم تا برود. حق تعالی می‌فرماید: «یا
 ایها النبی قل لمن فی ایدیکم من الاسری ان یعلم الله فی قلوبکم خیرا یؤتکم خیرا مما
 اخذ منکم ویغفر لکم والله غفور رحیم» سبب نزول این آیت آن بود که مصطفی

۳۸- مثنوی - دفتر اول - ص ۲۳۹.

۳۹- سورة آل عمران - آیه ۸.

۴۰- سورة فرقان - آیه ۶۵. (خداوند ما بگردان از ما عذاب دوزخ).

کشف الاسرار - ج ۷ - ص ۵۸.

۴۱- مثنوی - دفتر اول - ص ۱۸۵.

۴۲- سورة کهف - آیه ۱۷ (وآفتاب را بینی آنکه که برآید که در گردد

از تیغ غار ایشمان از راست سوی) کشف الاسرار - ج ۵ - ص ۶۵۵.

۴۳- مثنوی دفتر ۳ - ص ۱۶۶ (مربوط به آیه ۱۱۱- سورة یوسف).

۴۴- سورة انفال - آیه ۷۰.

صلی الله علیه وسلم کافران را شکسته بود و کفشی و غارت کرده اسیران بسیار گرفته بند در دست و پای کرد... (۴۵)

می بینیم که مولانا این آیه را که مربوط به غزوه بدر است با توجه به شأن نزول آیه، کاملاً مطابق نظر مفسران بیان کرده.

شاهد برای مورد دوم که آیه با شیوه و دید عرفانی تفسیر شده:

(اذاجاء نصرالله... (۴۶) مفسران ظاهر چنین تفسیر می کنند که مصطفی صلی الله علیه وسلم همتها داشت که عالمی را مسلمان کنم... و اما محققان می گویند که معنیش آنست که آدمی می پندارد که اوصاف ذمیه را از خویشستن دفع خواهد کرد، چون بسیار مجاهده کند و قوتها و آلتها را بذل کند نومید شود خدای تعالی او را گوید که می پنداشتی که آن بقوت و بفعل و به عمل تو خواهد شدن... اکنون چون قواهای تو نماند در آن وقت این قوتها داشتی و مجاهده ها می نمودی گاهگاه میان خواب و بیداری به تو لطفی می نمودیم تا به آن در طلب ماقوت می گرفتی و امیدوار می شدی این ساعت که آن آلت نماند لطفها و بخششها و عنایتها ما را ببین که چون فوج فوج بر تو فرو می آیند که بصد هزار کوشش ذره ای از این نمی دیدی اکنون فسبح بحمد ربك واستغفره (۴۷) استغفار کن از این اندیشه ها و پندار که می پنداشتی آن کار از دست و پای تو خواهد آمدن و از ما نمی دیدی اکنون چون دیدی که از هاست استغفار کن انه کان تواباً (۴۸).

برای باز نمودن اختلاف این استنباط عرفانی با سیاق سخن در قرآن، نیازی به ذکر قول تفسیرها نیست و تنها به ذکر بیان ابوالفتوح بسنده می آید: (... حق تعالی گفت یادکن ای محمد چون نصرت و یاری خدای بیامد و فتح معروف و مشهور که فتح مکه بود (الف و لام در او تعریف عهسد است) عرب... فوج فوج می آمدند و ایمان می آوردند... (۴۹).

همچنین مورد زیر:

(آن یقین خیال سوژ کو؟ خدای جواب می فرماید که آنچه گفتم نفس حیوانی شما عدوست شما را و مرا که ولاتتخنوا عدوی و عدوکم اولیاء (۵۰) هماره این عدو را در زندان مجاهده دارید که چون او در زندانست و در بلا و رنج، اخلاص روی نماید) (۵۱).

۴۵- فیه مافیہ - ص ۲.

۴۶- سورة نصر - آیه ۱.

۴۷- سورة نصر - آیه ۳.

۴۸- فیه مافیہ - ص ۷۸.

۴۹- ابوالفتوح رازی - ج ۱۰ - ص ۳۸۵.

۵۰- سورة ممتحنه - آیه ۱.

۵۱- فیه مافیہ - ص ۶۱.

مولانا با دیدی عرفانی کلمه «عدو» را در این آیه «نفس» تفسیر کرده است. برای نشان دادن اختلاف نظر، تمام آیه و خلاصه قول ابوالفتح رازی را می‌آوریم: «یا ایها الذین آمنوا لاتتخنوا عدوی وعدوکم اولیاء تلعون الیهم بالموده وفد کفروا بما جاءکم من الحق یخرجون الرسول وایاکم ان تؤمنوا بالله ربکم، (۵۰) (ای مؤمنان مگیرید دشمنان مرا و دشمن خود را دوست یعنی با دشمنان من و دشمنان خود دوستی مکنید در آن حال که کافر شدند به آنچه آمده است از حق یعنی قرآن، رسول را و شما را از مکه بیرون می‌کنند برای آنکه ایمان آورده‌اید بخدا) (۵۲).

و همچنین این مورد:

(پس هر دلی حجت است بر خلق... حق تعالی همه رگهای هستی و نسیوت و بیخهای خیانت را از ایشان بکلی بریده است و پاک کرده لاجرم مخدوم عالمی شدند و محرم اسرار گشتند که «لایمسه الا المطهرون» (۵۳).

مولانا ضمیر «ه» را که عبارت از «قرآن» یا «لوح محفوظ» است با تاویل عرفانی و ارستگان و پاکان گرفته است، ماقبل آیه چنین است:

«انه لقرآن کریم - فی کتاب مکتون - لایمسه الا المطهرون» (۵۴).

(سوگند که این کتاب قرآنی است کریم و مکرم و عزیز، در کتابی نوشته و نهانی و مصون و محفوظ به نزدیک خدای تعالی از شیاطین و از جمله معایب، و مراد به کتاب مکتون لوح محفوظ است، دست بر آن نوشته لیسوح محفوظ ننهند الا پاکیزگان یعنی فرشتگان معصوم و مطهر از گناه...) (۵۵).

۲- آیه‌ای یا بخشی از آیه نه به قصد تفسیر و توجیه، بلکه به عنوان شاهد بکار رفته که برداشت مولوی از طرفی کاملاً مطابق با سیاق آبات و از طرفی مناسب با مقال است:

(آخر مصطفی صلی‌الله علیه وسلم برای آنک انگشتی را در انگشت خود بگردانید عتاب آمد که ترا برای تعطیل و بازی نیافریدیم که افحسبتم انما خلقناکم عبثاً (۵۶) از اینجا قیاس کن که روز تو در معصیت می‌گذرد یا در طاعت)*.

یا

(بیش خدا هیچ چیزی عجب نیست که در قیامت همه اعضای آدمی يك يك جدا جدا، از دست و پای و غیره سخن گویند... بلك این دست و پای محسوس سخن گویند، در روز قیامت، آدمسی منکر می‌شود که من نزدیده‌ام

۵۲- تفسیر ابوالفتح رازی - ج ۱۰ - ص ۷.

۵۳- فی‌ماقیه - ص ۷۳.

۵۴- سورة واقعه - آیه ۹-۷۷.

۵۵- تفسیر ابوالفتح رازی - ج ۹ - ص ۳۲۶.

۵۶- سورة مؤمنون - آیه ۱۱۵.

دست گوید آری دزدیدی، من ستمدم، بزبان افسیح، آن شخص رو با دست و پا کند که تو سخنگو نبودی سخن چونی می‌گویی گوید که انطقنا الله الذی انطق کل شیء (۵۷) (۵۸).

۳- دسته سوم آیاتی است که به عنوان شاهد درکلام آمده، می‌توان گفت که به کلمه‌ای درآیه توجه شده، و مولانا بخاطر آن کلمه، از آیه در سخن خود سود می‌جوید، البته مفهوم و معنای مورد استفاده و منظور مولانا با آنچه در قرآن بکار رفته و زمینه‌ای که آیه در جای خود دارد، بکلی متفاوت است، مثلاً: (در حقیقت کشنده یکی است اما متعدد می‌نماید... معلوم شد که ده و صد نبود بلك يك بود «وما جعلنا عدتهم الا فتنة» این شمار خلق فتنه است که گویند این یکی و ایشان صد یعنی ولی را يك گویند و خلقتان بسیار را صد و هزار گویند، این فتنه عظیم است) (۵۹).

برای اینکه اختلاف برداشت مولانا را از این آیه با آن زمینه و فحوایی که در قرآن بکار رفته باز نماییم لازم است آیات مربوط را در نظر آوریم: (ساصلیه سقر - و ما ادریک ماسقر - لاتبقی ولاتذر - لواحة للبشر - علیها تسعة عشر... و ما جعلنا عدتهم الا فتنة للذین کفروا... ولیقول الذین فی قلوبهم مرض والکافرون ماذا اراد الله بهذا مثلاً...) (۶۰). یعنی: (آری سوختن را، بسقر رسانیم او را - وچه دانا کرد ترا و چون نیک دانی که سقر چیست؟ نه گوشت ندارد ناسوخته و نه استخوان - روی پوست و دست و پای سیاه می‌کند و می‌سوزد .

برتاویدن دوزخ و عذاب کردن اهل آنرا از فریشتگان نوزده سالار است... و این شماره نوزده ایشان نکردیم مگر شورانیدن دل ناگرویدگان را... و تا منافقان بیمار دلان گویند و ناگرویدگان، این سخن برچه سان است که الله می‌گوید (و این نوزده چه شمار است و باین چه می‌خواهد...) (۶۱).

از سیاق آیات دانسته می‌شود که مقصود از «عدة» در آیه که سبب فتنه و آزمون کافران و ناگرویدگان است همان حارسان و نگهبانان دوزخ است که نوزده فرشته‌اند.

علامه جارالله زمخشری نیز چنین می‌نویسد (این شماره که از بیست نیز یکی کمتر است برای اینست که آنان که به‌خداوند و حکمت او ایمان ندارند به

۵۷- سورة سجده - آیه ۲۱.

۵۸- فیه مافیہ - ص ۱۰۷.

۵۹- فیه مافیہ - ص ۸.

۶۰- سورة مدثر - آیه ۳۱-۲۶.

* فیه مافیہ - ص ۶۶.

۶۱- تفسیر کشف الاسرار - ج ۱۰ - ص ۲۷۷-۸.

فنه دریافتند و اعتراض کنند و به ریشخند بگیرند...) (۶۲).
و همچنین است مورد زیر:

(همچنانکه از آغاز که اوعدم بود به وجودش آورد و از طویلۀ وجود جمادیش آورد و از طویلۀ جمادی به نباتی و از نباتی به حیوانی و از حیوانی به انسانی و از انسانی به ملکی الی مالانهایه، پس اینهمه برای آن نمود تا مقرر شوی که او را از این جنس طویلۀهای بسیار است عالیت از هم دیگر که طبقاً عن طبق فمالهم لایؤمنون) (۶۳).

می بینیم که مولانا این عبارت قرآن را در موزد اقسام و مراحل آفرینش و آفریده ها بکار گرفته است و حال اینکه در قرآن، در بیان انواع مصائب و شدائد و عذابهایی است که در قیامت مجرمان و گناهکاران، بدان گرفتار خواهند بود. برای روشن شدن موضوع لازم است به آیات مربوط اشاره شود:

(واما من اوتی کتابه وراء ظهره - فسوف یدعو ثبورا - ویصلی سعیرا - انه کان فی اهلہ مسرورا - انه ظن ان لن یحور - بلی ان ربه کان به بصیراً - فلا اقسام بالشفق - واللیل وما یوسق - والقمر اذا اتسق - لنراکین طبعا عن طبق) (۶۴).

یعنی (واما آنکس که او را دهند نامه اواز پس پشت او - بر خود بهلاک آواز دهد بنومیدی - و سوختن رابه آتش رسد - او در میان کسان خویش شاد دل می بود - او می پنداشت که او به الله نگرده - گردد، خداوند او به او بینا بود و دانا - نه چنانست که ایشان می گویند - سوکند می خورم بشعاع روز - و شب تاریک و بهرچه شب آن را فراهم آورد - و به آن رسید - و بماه آنکه که بر نور و تمام گردد - می زنند و می نشینند از یک حال بر حال دیگر) (۶۵).

بدین سان دانسته می شود که منظور از «لترکین طبقاً عن طبق» گونه گونی عذابها و شداید اهل دوزخ است. مفهوم قول کشف نیز چنین است (یعنی حالی پس از حالی که هر یک از آن عذابها در سختی و هراسناکی مانند آن دیگری است) (۶۶).

در پایان ذکر نکته ای بجا می نماید و آن اینکه:
در فیه مافیه به علت محدود بودن آیات و معدود بودن موارد اسنسپاد از آنها، می توان گفت که شیوه های استعمال و برداشت مولانا از آیات همانست که برشمردیم، ولیکن آنچه در مورد مثنوی برشمردیم کاملاً دقت نمی تواند

۶۲- مفهوم عبارت تفسیر کشف - جزء ثانی - ص ۵۰۴.

۶۳- فیه مافیه - ص ۲۰.

۶۴- سورة انشقاق - آیۀهای ۱۹-۱۰.

۶۵- کشف الاسرار - ج ۱۰ - ص ۶-۴۶۵.

۶۶- کشف زمخشری - ج ۲ ص ۵۳۵.

باشد، چرا که، اولاً دامنه سخن در مثنوی فراخ است و ثانیاً - اگر اغراق نباشد - می‌توان گفت که لزه‌ورده بیت مثنوی، مفهوم ییتی با آیهای پیوند دارد، بدین حجت بسا که اگر این کتاب شریف را دقیقاً و عمیقاً در مطالعه گیریم به صورتهای دیگری هم دست یابیم که مولانا از آیهای به شیوه‌ای جدا از آنکه در این مقال آمده، استفاده کرده است، امید که چنین مجالی و چنان توفیقی دست دهد و من‌الله التوفیق.

مآخذ

- مثنوی مولوی - به تصحیح نیکلسون - چاپ افست - علی اکبر علمی - تهران
 فیه مافیہ مولوی - به تصحیح استاد بدیع الزمان فروزانفر - امیرکبیر -
 تهران - ۱۳۴۸.
 تفسیر کشف الاسرار میبدی - به تصحیح علی اصغر حکمت - دانشگاه تهران .
 تفسیر ابوالفتح رازی به تصحیح و حواشی حاج میرزا ابوالحسن شعرانی -
 کتابفروشی اسلامیة - تهران - ۱۳۸۳.
 گلستان سعدی - کلیات به تصحیح محمد علی فروغی - بروخیم - تهران - ۱۳۱۶.
 ویس و رامین فخرالدین اسعد گرگانی - به اهتمام دکتر محمد جعفر
 محبوب - انتشارات اندیشه - تهران - ۱۳۳۷.
 دیوان سروش اصفهانی - به تصحیح دکتر محبوب - تهران - امیرکبیر.
 دیوان ناصر خسرو - به تصحیح سید نصرالله تقوی - چاپ سوم -
 امیرکبیر - تهران.
 تفسیر کشاف زمخشری - قاهره ۱۳۷۳.

دکتر سید محمود نشاط
گروه زبان و ادبیات فارسی

فروزانفر در اجتماع و حلقة درس

فروزانفر متخلق به اخلاق حمیده و آراسته به فضایل علمی بود یکی از امتیازها و محاسن استاد که قابل یحسب است نحوهٔ رفتار و برخورد او با دانشجو و طرز تدریس و اداره‌ی کلاس بود. به حسن خلق، صید دلها میکرد و گذشته از مقامات علمی، مقامات معنوی و حسن سلوک او نیز در خور توجه و شایان توصیف است، استادی متین و موقر و مهربان بود، وقتی وارد کلاس میشد نخست سلام میکرد، از غالب دانشجویان وجه بسا از یکایک آنان احوالپرسی مینمود و اگر احیاناً فردی در جلسات بیش غیب داشت از روی تفقد و خلوص، علت غیبت را پرسش میکرد به خصوص از آنهایی که سالهای سال با کمال میل و اشتیاق حتی پس از گذراندن مدارج تحصیلی و اخذ شهادتنامه باز هم در کلاس درس به طوع و رغبت و با اشتیاق قلبی حاضر میشدند، اگر اطلاع می‌یافت کسی را واقعاً عارضه‌ئی مسئولی است، یکی ۱۰ مامور احوالپرسی او میکرد و گاه شخصاً به عیادت شاگردان قدم رنجه مینمود. مودب و موقر و متین بود و هیچوقت الفاظ سبک بکار نمیزد، حرف زدن معمولی او نیز فصیح بود و بی غلط، و در بعضی تلفظها منما بل به خراسانی، حسان بنظیر میرسید که این عبارات رسا و بلیغ را قبلاً نگاشته و از بر کرده است، شعر است، یا سخنی نیمه منظوم، ولی پس از چند لحظه معلوم میشد که این بلاغت بلاغتی است ذاتی، و این فصاحت و سخنرانی، فصاحتی است طبیعی و هدیه‌ئی است خدادادی، وقتی گرم سخن میشد و به اصطلاح کلامش گل میکرد هنگامه‌ئی برپا مینمود و کمتر کسی پیدا میشد که مفتون بیانات فاضلانه و دم

گرم و آتشین او نشود، همیشه درس را با اشعار فصیح استادان سخن پارسی و عربی بخصوص از منوچهری و ناصر خسرو و سعدی و متنبی و مولانا می‌آراست در پاسخ يك پرسش گاه قریب نیم ساعت به نظم و نثر سخن میگفت و موشکافی میکرد و اقامه‌ی دلیل و برهان مینمود. در امثال این قبیل موارد قیافه خندان و شادی به خود میگرفت و صدا را زیرتر و کشیده‌تر مینمود و به اصطلاح دوصدا میشد و این شیوه سخن گفتن خاص او بود.

غالباً دانشجو را فرزند خطاب میکرد، مثلاً میگفت: فرزند، اکنون وقت کار کردن است، فرزند، مگر تلبیس ابلیس یا احیاء العلوم را نخوانده‌ی؟ فرزند، عمر گذراندن است:

هر که نامخت از گذشت روزگار
نیز ناموزد ز هیچ آموزگار

حافظه‌ی شگرف و شگفت‌انگیز داشت و گذشته از آنکه قصائد طولانی عربی و پارسی را به قول وی: «من البد والی الختم» از حفظ فرو میخواند، گاه پرسشهایی که سالها قبل از او شده و یا اتفاقیهای جزئی که رخ داده بود درست به خاطر داشت، سنها و تاریخهای وقایع را جزاً و کلاً به حفظ داشت، اما در سالهای آخر عمر، آن حافظه بی‌مانند، که جزئی از نبوغ علمی و ادبی او را تشکیل میداد، کمی به جانب ضعف گرائیده بود.

کلاس درسش زنده و باروح و گرم و جذاب بود، همه را جلب میکرد حتی گروهی که بطور مستمع آزاد می‌آمدند و در سر درس وی سالها حاضر می‌شدند و از مریدان مکتب درس او بشمار می‌آمدند.

در تمام دروس بصیرت داشت، اما وقتی درس عرفان و مولوی میگفت در جذبه خاصی فرو میرفت و مستغرق عرفان و مقام بلند و شخصیت واقعی مولانا میشد، در آن وقت بود که هنگامه‌ی برپا میکرد و خرد و کلان و عارف و عامی را مسحور بیان عارفانه خویش میساخت، زمان احساس نمیشد، و خستگی مفهومی نداشت، آنچنان مثنوی را به شرح می‌آورد و ابیات و مطالب و فصول را تجزیه و تحلیل میکرد که گوئی اصل شرح است نه متن؛ شیفته و آشفته مولانا بود و عمری را در تفحص و تشریح آثار بی‌مانند او بسر آورده بود، به غوامض و معضلات مثنوی و دیگر آثار مولانا آنچنان بصیر بود که بی‌اغراق همانندی در جهان نداشت و خود در این تخصص علمیت یافته بود.

اگر تمام ابیات مثنوی را به حفظ نداشت بی‌تردید به تمام مضامین و نکات عرفانی آنها واقف بود.

مواقعی که حال داشت بذله‌گو بود اما مزاح و شوخی او هیچگاه تند و زنده نمیشد و آنچنان در پرده ابهام نهفته بود که به جایی بر نمی‌خورد و خود، حتی، گاه، نمونه‌هایی از بلاغت و موردشناسی محسوب میشد و زبانزد مردم میگردد. هیچوقت پشت کرسی استادی «تربیت» نمی‌نشست بلکه صندلی خود را پائین می‌آورد و در جلو ردیف اول جای میداد، و نخست خلاصه‌ی بس مختصر از درس جلسه‌ی پیش را بازگو میکرد و سپس آن را به درس روز مرتبط می‌-

ساخت. بدانسان به مطالب و مسائل محیط بود که پنداری خود شخصا شاهد آن وقایع و قضایا بوده و تمام آنها را به رأی العین مشاهده کرده است. در کلاس درس خشمگین نمیشد اما اگر دانشجویی پرسش نابهنگام یا بی‌موردی از او میکرد یا در بحثی سماجی بیجا مینمود قیافه تلخی به خود میگرفت و حدتی نشان میداد و این امر سبب شده بود که دانشجویانی که در حد کلاس درس وی نبودند کمتر جرأت پرسش داشته باشند یا نستجیده حرفی بزنند.

خیلی مبادی آداب بود و به اصطلاح اروپائین «اتیکت» را رعایت میکرد، در مجالس رسمی و مهمانی همیشه دقیق، وقت شناس و آراسته بود، اهل دود نبود و با دخانیات سروکار نداشت، خوب و سنگین میپوشید، اغلب رنگهای قهوه‌یی و تیره انتخاب میکرد و با قد متوسط او تناسب داشت، کلاه به سر میگذاشت و عینک نمره‌داری داشت، موی سر را کوتاه میکرد، سرو صورتش همیشه مرتب و اصلاح شده بود، در زنج و چانه موها را قدری بلندتر میگذاشت و بدینسان قیافه‌ای متین و خاص و فیلسوفانه به خود میگرفت.

با مردم از هر طبقه و گروه با حسن سلوک و احترام رفتار میکرد و بناسبت فوق‌العاده‌ای داشت و گاه خوش‌آمدگویی و احترام او به مردم نزد کسانی که به روحیه وی آشنائی کامل نداشتند رنگ تملق و ریا به خود میگرفت و به ظاهرسازی بیشتر مشتبّه میشد.

منزل فروزانفر که در این اواخر در یکی از کوی‌های خیابان بهار در شمال تهران واقع شده بود خانه‌یی شاید متوسط ولی تمیز و آراسته بود، هفته‌یی یک روز و اگر اشتباه نکنم به عصرهای دوشنبه رفتن دانشجویان و دوستان به خانه‌ی استاد آزاد بود، دسته دسته به آنجا می‌رفتند و در آنجا نیز مانند دانشگاه مباحث علمی غالباً ادامه می‌یافت، مستخدم بیری داشت که برای هر واردی جای می‌آورد و استاد شخصا با یک ظرف شیرینی و بیسکویت با این عبارت: «آقا تقیر ذائقه‌ئی بدید» پذیرائی میکرد. این پذیرائی در تابستانها هم که دانشگاه تعطیل بود انجام میشد و رفت‌وآمد دانشجویان و دوستان در باغ ییلاقی استاد که در نیاوران واقع بود صورت میگرفت و با صرف میوه‌های مطبوع و گرمی سخنان جذاب و شیرین وی جلسات تا ناسی از شب گذشته در هوای آزاد ادامه می‌یافت و موقع مراجعت افراد شخصا تا به آستانه‌ی در، یکایک مهمانها را مشایعت میکرد، اطاق کار وی زیاد بزرگ نبود و گاه آنرا به ففس تعبیر می‌نمود، به خاطر دارم که وقتی مقداری از تالیفات را بسبب کمی جا در زیر تختخواب خویش انباشته بود. فراموش کردم از بذل و بخشش و سعی صدر استاد نیز اشارتی بمیان آورم:

بدیع‌الزمان اکرم‌الطبع و سخی و بخشنده و بلند همت بود و بسیاری از تالیفات خود را به شاگردان و دوستان اهدا میکرد، اگر چه غالب مولفان نیز نسخی از تالیفات خویش را که در فهرست اعلام، نام وی هم مندرج بود به کتابخانه‌ی استاد می‌فرستادند. هر وقت به خدمتشان مشرف میشدم غالباً دست

خالی بر نمی گزیدم و کتابی از تالیفات ارزنده خود را بمن لطف می فرمودند در برداری و تحمل هم فایده بود. زمانی هست روزگار و قهر طبیعت نوکلی از گلزار زندگی او را در بود و فرزندانی از فرزندان دلبدوی را به تندباد اجل سپرد، فردای آن روز به کلاس درس آمد و در پاسخ تسلیت دانشجویان گفت: «رضا به قضا الله تسلیمه لامره» و پس از تفکر، همانند ایام پیش، ولی با دلی ریش، با شوق و شور معبود به دریای عرفان مولانا آنچنان مستغرق گردید که گویی طوفان بلا را ندیده یا بکلی از نظر برده است. بگذریم از ساعاتی که به مناسبات مشاغل دیگر، در دانشکده حضور نمی یافت ولی اصولاً در کار علمی فردی موفق بود و در ساعاتی که به دانشکده می رسید از استادان بی نظیر و دقیق و پرکار محسوب میشد، به حلقه درس احترام زیادی قائل بود همیشه درس را با مطالعه فراوان و مرور قبلی به دقت آماده مینمود و در کار ارشاد و راهنمایی دانشجویان از بذل هرگونه مسامحه خودداری نمی کرد و خستگی و ملالت به خود راه نمی داد، در امتحان دقیق بود و به آسانی شهادتنامه‌یی را نمی گزافانید، حتی در بعضی از سالها درست ابتدای سال قطع و فصل میکرد که امسال درس، صرفاً برای افاده و استفاده است. و به هیچکس شهادتنامه و مدرکی داده نمی شود و از این رهگذر دانشجویان حقیقی و طالب علمان واقعی را شکار می کرد.

انتخاب و گزیناندن رساله دکتری هم با وی کار آسانی نبود و هرکسی حوصله آن همه موشکافی و دقت را نداشت و ملاحظه می کنیم که اصولاً جز عده معدودی هم با آن مرحوم رساله نگرفته یا نگذرانده اند سالها گذرانیدن رساله‌ها را به تعویق می انداخت و تا مطمئن نمیشد که دانشجوی دانش بایسته را فرا نگرفته است جلسه دفاع از رساله را تشکیل نمیداد.

اجازه بفرمائید در اینجا چند کلمه از اصلاحات و یادداشتها و افاداتی که در برگی از پیش نویس رساله اینجانب بعمل آورده به عنوان مثال یعنی «مشتی از خروار و قطره‌ئی از دریا» منعکس سازم تا نمونه‌یی از پشتکار و دقت و همت و زحمت او در کار تحصیل دانشجویان را نیز نموده باشم:

این رساله در ۱۳۰۰ صفحه است و آنچه از تصحیحات وی را نشان دادیم کلمه‌یی چند، به منظور قیاس بود.

استاد سالها ریاست دانشکده الهیات را هم داشت و به مشاغل سیاسی نیز دست یسازید اما گویی استعداد و توفیق او تنها در همان راهی بود که بالطبع برای آن آفریده شده بود.

در کار تحقیق، روشی نو و صحیح داشت و امر تحقیق را از راهی علمی و درست و تازه شروع کرد و آنچنان در این قسمت دقیق بود که منتقدان معاصر فزونی دقت او را تا به سرحد وسواس تعبیر کرده اند.

نثرش شیرین و متین بود و نمونه‌یی از نثر فصیح و محکم معاصر محسوب
میشود و نمونه‌های آنرا در مقدمه‌ها و دیباچه‌هایی که به تالیفات خویش نکاشته
است، ملاحظه کنیم، نظم هم اگر چه به مقدار کمتری سروده ولی آنچه گفته
خوب و محکم و استادانه است.

خلاصه آنکه وی ادیبی اریب و استادی آراسته و مهربان، خوش سخن و شیرین
بیان با حافظه و دانشمند، و محقق دقیق و مجرب و پرکار بود، امید آنکه دیگران
نیز محاسن وی را اقتدا کنند و در کار تحقیق و مطالعه و تأمل و تفکر و موشکافی
و درست‌جوئی او را سرمشقی خبیر و استادی بصیر دانند، روحش شاد و یادش
گرامی باد.

22

८३

2

شمال از مغربی .

خیدر بنی ہلال : صاحب شکرستان بنوشتہ محمد بن ہلال نام نوشتہ آگ ۷۱۲۸۴

در سال ۱۹۲۲

انترپز خلیج بنی مال با جمع دانسته فدر حاسبه

گفتار بر قوم (سند ان) در دست خاگرد و هم نشسته

میرم حسنی کہ در نزد اینی نب است و سیرت

راشته شد و فلان را با اینهمه محنت و قسید و کینه

گمان میکنم تمام ذراع و مختلین این طرز است

خوانده اند و میگویند آن بیکله ای است

اسماء مرقدہ وصالی و صلہ یعنی محلہ و
منزل کا قصد اس وقت کیا کہ

میر لکھا، جیلہ اساتذہ جلیلہ کہ ہم کو یہ

فَاللَّغَاتُ نَوَاسِطٌ بَيْنَ الْمَوَدَّاتِ وَبَيْنَ الْوَدَّاعِ
وَاللَّغَاتُ نَوَاسِطٌ بَيْنَ الْمَوَدَّاتِ وَبَيْنَ الْوَدَّاعِ

و اینها معتبره که در سر سوزنی نبوده

بسم الله الرحمن الرحيم

نہایت سحر و جادو کے

و بیا سر جلد بعد که میگویی
دور از من بخت نرزد

کتاب الحلال و حرام و غیرہ

وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْتُونَ عَمَلَهُمُ الْبُخْسَ ذُو الْقُرْبَىٰ وَبَيْنَ يَدَيْهِمْ حَبَابٌ وَنُفْثٌ

بیت و حیات و نظم و

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مجلس شورای ملی و دولت

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين

عندما

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

64-581

سبحانك يا ذا الجلال والإكرام

کودکے ریا، از حق عجب بدو آنہ خیر بنی ہلالی مناس

بین این امر : هیچ سینا علما اسرار بین مردم
چونستند بخود می دانستند و مردم را در میان خود

جامع الجليلی بنام مؤلف و مقاصد و فضیلت
شامع الجلیل بنام مستوفی و فیض الیز و منصوص

آن نخستین است: در نیم نهم سوره

خواجہ شمس الدین عظیمی رکن الدین

سجین یزدان یا زبردان یکساں بر زمین و آسمان

در وجه ششماه: پسر در سال دهم بود و در سال اول

دانشمندی که به این روش می‌آموزد، به این روش می‌آموزد.

و نیز این مذکور می باشد که

استعداد افراد دارد

عملی رشتہ جو عارفین خوبان (لابہ مد و قدر الحانت)

---: بشیر، سحر و کذب، محبوبان و مددگاران و پرورداران

بهمان اندامیست بود عجز
شیرین غنود، گنبدیایانند ؟

ظاهر این مقصود اینست که باغ و بوستان مدکور را بر این
جهان مقصدیست که در آخر اطر بر ما فروخته که در این عالم
با طبیعت فرزند بر کون یا سات بر اثر غیبه در آید و بر زمین
در اینجا نماند و ظاهر اینست که در سبیل این بوستان مانده و در کمال

«اسب، اسبد، اسبدان، اسبهان»

در اثنای مطالعه و بررسی کتاب ذکر اخبار اسبهان حافظ ابونعیم و در ضمن ترجمه و شرح حال سلمان فارسی به این عبارت برخوردیم: قال (سلمان): کنت رجلا من اهل جی وکانوا یعبدون الخیل البلق وکنت اعرف انهم لیسوا علی شینی... نخست خواستم عبارت «یعبدون الخیل البلق» را بر ستایش اسبان ابلق نه پرستش آنها، حمل کنم ولی چون قرینه‌ای برای این تجاوز لازم بود لذا در جستجوی قرینه برآمدم. ترجمه و شرح حال سلمان را در کتابهای دست اول (۱) در تراجم صحابه پیامبر «ص» تصفح کردم و چیزی نیافتم. همچنین مجموعه بزرگ مذهبی شیعه یعنی بحارالانوار را، در مظان آن یعنی شرح حال سلمان و ابواب مربوط به توحید و مشرک و همچنین در باب مربوط به چهارپایان، مطالعه کردم و باز چیزی نیافتم. کتاب نفس‌الرحمن فی فضائل سلمان (۲) تالیف محدث نوری را از آغاز تا انجام از مد نظر گذراندم ولی مؤیدی برای مطلب فوق پیدانشد. کتاب الفصل ابن‌حزم والملل والنحل شهرستانی نیز به این مطلب توجه نداشتند. دائرةالمعارف ادیان و اخلاق

۱- طبقات، ابن‌سعد، ج ۷ بخش ۲ ص ۶۴ چاپ لیدن؛ الاصابة فی معرفة الصحابة عسقلانی، ج ۲ ص ۶۰ چاپ مصر؛ الاستیعاب السی معرفة الاصحاب، ابن‌عبدالبر، ج ۵۲ چاپ مصر ۱۳۵۸؛ اسدالغایة فی معرفة الصحابة، ابن‌اثیر ج ۲ ص ۳۲۸ چاپ افست از روی چاپ اروپا؛ تاریخ بغداد، خطیب‌بغدادی، ج ۱ ص ۷۱-۱۶۳ چاپ مصر.

۲- این کتاب همراه با بصائرالدرجات قمی بسال ۱۲۸۵ هجری قمری در ایران چاپ سنگی شده، محل چاپ آن مشخص نیست و صفحه‌های آن شماره گذاری هم نشده است.

هیمستینگ- (۳) در تحت عنوان 'ANIMELS' هم اشاره گونه‌ای به تقدس اسب سفید در ایران باستان کرده است و پس.

از سوی دیگر- میدانیم اسب در آئین‌های ایسران پیش از اسلام مقام شایسته‌ای داشته و توجه اقوام متدین به آئین زردشت و مهرپرستی به اسب در- اوستا- بویژه در مهریشت ودر واسپ یشت، مشهود است. نامهای بسیاری از پهلوانان اساطیری و تاریخی ایران مشتمل بر واژه اسب است از قبیل: گرشاسپ، ارجاسپ، گشتاسپ، جاماسپ، طهماسب، گشنسب، بیوراسپ وپوروشسب و غیره (۴).

قربانی اسب از برای خدایان (اسومدهه Asvamedha یکی از مراسم بسیار کهن «ودا» است. اقوام آریائی سک و ماساگت از برای خدایان خود اسب قربانی میکردند. به نقل هردوت ماساگتها از میان همه خدایان جز خورشید خدای دیگری را نمی‌ستایند و از برای او اسب قربانی میکنند، زیرا عقیده دارند که باید از برای چالاکترین خداوند، چست‌ترین و تندترین جاندار فدیہ گردد. بگفته گزنفون ارمنیها نیز از برای مهر (خورشید) اسب قربانی میکردند. و بنقل از پلوتارک اسبهای سفیدی که به عنوان خاص قربانی ارتمیس به معبد او در این سوی فرات اهدا می‌شد، آزادانه چرا می‌کردند و داغی نداشتند تا معلوم شود مال خدا هستند. گزنفون ضمن بیان آئین سپاس با شکوهی که کوروش پس از فتح بابل انجام داد از اسبی که بایستی برای خورشید قربانی شود یاد کرده است. هردوت، آنجا که از لشکرکشی خشایارشا به یونان سخن می‌راند از ده اسب مقدس نسائی که با زیباترین زینتها آراسته شده بودند و نیز از گردونه مقدس خداوند (ژئوس) که هشت اسب سفید آنها به پیش می‌راند... سخن می‌راند. نویسنده رومی کورتیوس رفوس در نخستین سده میلادی حرکت سپاه ایران را این چنین بیان می‌کند:

نخست آتش... در يك آتشدان زرین نمودار شد. از پی آن مغان سرود گویان آمدند، پشت سر آنان ۳۶۵ جوان با جامه‌های ارغوانی روان شدند... دنبال آنان گردونه خداوند که هشت اسب سفید آنها می‌کشید بتکاپو در آمد

3- J. Hastings: Encyclop dia of Religion and Ethics VOL-I, PP. 519.

۴- برای تفصیل مراجعه شود به گفتار «اسب در ایران باستان» استاد پورطود که شادروان دهخدا این گفتار را بنقل از فرهنگ ایران باستان در لغت‌نامه آورده است و در نوشتن این بخش از مقاله از این مأخذ استفاده شد.

پس از آن اسب مترک پیکری که آنرا اسب خورشید خوانند (۱) نمودار شد. با مندرجاً تسنون تاحدی تقدس اسب در نظر ایرانیان روشن شد. و اگر کوششی را که ایرانیان برای تربیت اسب میکردند و فشاری را که اقوام غالب بر آنان روا می‌داشتند تا همه اسبان تربیت شده را بهر عنوان، از آنان بگیرند و بفارت ببرند (۲) در نظر بیاوریم بیشتر به تقدس اسب پی خواهیم برد. اقوام آریائی از نخستین کسانی بودند که موفق به رام کردن اسب شدند و ایسن جانور از راه ایشان به سرزمینهای بابل و مصر راه یافت. بابلیان اسب را «خر کوهی» می‌نامیدند چون اسب را از سرزمینهای کوهستانی زاگرس به دست می‌آوردند و تقریباً آشوریان، جز اسب، چیزی برسم خراج از اقوام مادی نمی‌گرفتند. و بگاهی که مادها از پرداخت خراج (اسب) خودداری می‌کردند و مورد تهاجم اقوام غالب قرار میگرفتند اسبها را بنقاط کوهستانی و یا سرزمینهای دور دست می‌راندند تا از دستبرد مهاجمان در امان بمانند. سپاه متون سارگونی یعنی پارتاکنا و یا ناحیه کنونی اصفهان است - فرمانروای این آشور طبق نوشته‌های اسارخادون چون به کشورهای مادهای دور دست لشکر کشیدند به کشوری بنام پارتاکا حملور شدند که همان پارتاکانو در ناحیه - بسان دیگر فرمانروایان کشورهای مادهای دور دست هدایائی از سنگ لاجورد و اسبان اصیل تعدیم مهاجمان فاتح کردند.

شاید همین علت یعنی تجمع اسب در سرزمینی سبب شد که آن ناحیه اسبهان (اصفهان) نامیده شود. راجع به واژه اصفهان و فقه‌اللفه آن سخنانی از طریق یاقوت از حمزه اصفهانی و ابن‌درید نقل کرده‌اند که تازگی ندارد ولی ناقلان آنقدر حوصله بخرج نداده‌اند تا چند سطر بیشتر مطلب را دنبال کنند و

۱- از صورت چهارپایان هیچ صورت نیکوتر از اسب نیست... و آن فرشته که گردونه آفتاب کشد بصورت اسبی است الوس نام... نوروزنامه منسوب به خیام به کوشش مجتبی مینوی ص ۵۱؛ اسب الوس اسبان رد است (اسب سفید سالار اسبان است. مینوی خرد فصل ۶۱ بند ۲۴؛ شبیه همین مضمون در بندهشن نیز آمده است. این مطالب از آن جهت در پاورقی آورده شد که ادامه تقدس اسب را در نظر ایرانیان به هنگام تألیف مینوی خرد و بند هشت و احتمالاً نوروزنامه ثابت کند. بعلاوه میدانیم که احمدبن حابط برای هریک از انواع حیوانات پیامبری راقض کرده است (ان‌الله عزوجل نبأ انبیاء من کل نوع و من انواع الحيوان: الفصل ابن‌حزم ج ۱ ص ۷۸، چاپ اول، مصر) و در این عقیده از نظر ایرانیان که برای هریک از جانوران ردی (سالاری) است متأثر شده است.

۲- برای تفصیل بیشتر به تاریخ ماد ا. م. دیاکونوف ترجمه کریم کشاورز ص ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۱، ۱۹۴، ۱۹۸، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۴۲، ۲۵۰، ۳۲۶ و تعلیقات آن از ص ۸۰۶ ببعد مراجعه شود.

از نظریه یاقوت مطلع شوند. یاقوت «اصفهان» را نام اقلیمی میداند که مرکز آن جی است. و پیش از او نیز مساحت اصفهان در سال ۲۹۰ هجری هشتاد فرسنگ طول در هشتاد فرسنگ عرض تعیین شده است (۱). این جغرافیدان بزرگ با این عبارت فروتنانه نظر خود را بیان میدارد. قال عبیدالله المستجیر بنوه «المعروف ان الاصب بلغه الفرس هو الفرس و «هان» کانه دلیل الجمع فمعناه الفرسان والاصبهانی الفارس». همین عبارت را باید با گفته بطلمیوس جغرافیایونیس یونانی بنقل از اراتستنس سنجید آنجا که او نام این شهر را اسپادانا (Aspadana) یاد کرده است و متاخران انرا مشتق از Spaua

بمعنی سپاه پنداشته‌اند که بنظرم درست نیست. اشتباه یاقوت در این است که قسمت دوم واژه اصفهان یعنی «هان» را، با احتیاط، علامت جمع دانسته ولی این اشتباه را میتوان با استفاده از گفته بطلمیوس تصحیح کرد و پسوند «هان» را تطور یافته پسوند «دان» یا dana - در فارسی باستان شمرد آنجا (کتیبه دیوان - خشایارشا) که معابد دیوان را daivadana (دیودان) می‌نامد و این همان پسوند ظرفیتی است که در واژه‌های زهدان، استودان، نمکدان، ناردان، و قلمدان و امثال آن باقیمانده است. میماند این نکته که چگونه «د» Aspadana به «ه» اصبهان و اسپهان تبدیل یافته است. این تغییر همانند تبدیل «د» Spada به «ه» سپاه است و از راه تبدیل «د» به «ذ» و از آنجا به «ه» عملی شده است پس اصبهان بمعنای اسبدان و سرزمین نگهداری و تجمع اسبان (۲) بوده و ارتباطی به «سگ» و «سپاه» ندارد گرچه هر جا سپاه بوده اسب هم در آنجا وجود داشته است (۳).

تا اینجا ارتباط واژه‌های اسپهان، اسبدان و اسب با یکدیگر معلوم شد و تنها دو نکته باقیمانده است که باید مورد مطالعه قرار گیرد: یکی ارتباط واژه اسبد یا اسبد با واژه‌های بالا است و دیگری ارتباط این مطالب با عبارت منقول از سلمان فارسی - در آغاز این گفتار - درباره پرستش اسبان ابلق است که یکجا مورد رسیدگی قرار میگیرد:

«اسبد» را میتوان ترکیبی از «اس» ایرانی باستان و پسوند «پت» دانست و یا از «اسپ» و پسوند مزبور گرفت چنانکه در کتیبه‌های شاپور بفارسی میانه Sppt و به پارسی sppty در مفهوم «میرآخور» و رئیس اصطبل‌شاهی

- ۱- آثار ملی اصفهان تألیف ابوالقاسم رفیعی مهرآبادی ص ۲۹۰.
- ۲- نام دروازه‌ای از دروازه‌های اصفهان - در محل بیدآباد کنونی - اسفیس و اسفیش بوده (همان مأخذ).

۳- اسبدان گاهی بصورت قدیمتر آن یعنی «ماسبدان» و یا صورت جدیدتر یعنی «اسفیان» (در اطراف قائن و اردکان) نیز باقیمانده است. کسره همزه اصفهان هم ناشی از تعریب است و موارد متعدد دیگری دیده شده: اسفجین قریه‌ای بهمدان که در آنجا مناره ذات الحوافر وجود دارد. معجم البلدان یاقوت.

آمده است. همچنین میتوان فرض کرد کسانی چون یاقوت «اسبندان» را واژه جمع گرفته و بنابراین مفرد آنرا «اسبند» انگاشته باشند. که در مورد مانحن فیه این فرض چندان دور بنظر نمی‌رسد.

در همان دورانی که سلمان فارسی میگوید: مردم جی اسبان ابلق ارپرستش و عبادت می‌کردند از گروه دیگری از ایرانیان در بحرین آگاهی‌هایی داریم (۱) که آنانرا اسبند و اسبد نامیده‌اند. آنها که نتوانسته‌اند این واقعیت یعنی پرستش اسبان را بپذیرند دستاویزهای دیگری برای تفسیر این نام یافته‌اند: برخی اسبند را نام قریه‌ای در حجر و عمان پنداشته و برخی دیگر آنرا تعریبی از اسپینویه - نام سردار ایرانی و فرمانروای بحرین - دانسته‌اند. البته تاویل دود از ذهن دیگری نیز شده است - اسپانندی منسوب است به شهری از شهرهای تیسبون که آنرا بگونه اسبانیز و اسبانبر و گونه‌های دیگر تحریف کرده‌اند (۲). شاید هم بتوان «اسبند» را تحریفی از «اسپینده» دانست گویانکه عرب با این واژه آشنائی داشته و بصورت‌های اصفهبد و اصفهبد بکار برده است. حقیقت مطلب این است که در بحرین دو گروه ایرانی و عرب با هم می‌زیستند. تازیان در بادیه بودند و رئیس فرمانروای ایشان مردی بود بنام مندر بن ساوی اسبندی، و ایرانیان در شهرها بودند و خسرو فرمانروای ایشان را معین می‌کرد؛ فرمانروائی که شاید از مردم «اسبندان» یا هم‌عقیده با ایشان در پرستش اسبان بود همو بود که باعث رواج این عقیدت در بحرین شد تا جائیکه فرمانروای بادیه بحرین یعنی مندر بن ساوی نیز لقب «اسبندی» به‌خود گرفت.

آنچه در این میان همچنان مجهول مانده این است آیا اسبندیان «اسب» ویژه‌ای را ستایش می‌کردند و یا هرگونه اسب را مقدس و شایسته پرستش می‌دانستند چون در منابع اسلامی گاهی با عبارات «یعبدون الخیل بالبحرین» و «یعبدون البراذین» و گاهی با عبارات «نسبوا الی عبادة فرس» و «یعبدون فرساً» رو برو هستیم.

برای تکمیل فائدت یادداشت‌هایی که از منابع اسلامی یسست آورده‌ام در پایان این گفتار عیناً نقل می‌کنم.

یادداشت‌ها

۱- کتب رسول الله صلی الله علیه وسلم: من محمد النبی رسول الله لعبدالله

۱- رک: یادداشت‌هایی که در ذیل این مقاله آمده است.

۲- حبیب الله نوبخت، ذیل ترجمه کتاب الناح ص ۱۹، پاورقی.

الاسیذیین (۱) - ملوک عمان و آسدعمان، من کان منهم بالبحرین - انهم ان آمنوا و اقاموا للصلاة و آتوا الزکاة و اطاعوا الله و رسوله و اعطوا حق النبی «ص» و نسکوا نسک المؤمنین فانهم آمنون و ان لهم ما اسلموا علیه غیر ان مال بیت النار ثنیا (۲) لله و رسوله ... قال ابو عبید و انما سموا بذلك لانهم نسبوا الی عبادة فرس. و هو بالفارسیة «اسب» فتنسبوا الیه و هم قوم من الفرس فی هذا المعنی.

الاموال ابو عبید قاسم بن سلام ص ۲۰ و ۲۱ چاپ

۲- قالوا: و كانت ارض البحرین من مملكة الفرس و كان بها خلق كثير من العرب من عبد القیس و بكر بن وائل و تمیم مقیمین فی بادیتها و كان علی العرب بها من قبل الفرس علی عهد رسول الله «ص» المنذر بن ساوی احد بنی عبد الله بن زید بن عبد الله بن دارم بن مالك بن حنظلة. و عبد الله بن زید هذا هو الاسبذی نسب الی قرية بهجر یقال لها الاسبذ، و یقال: انه نسب الی الاسبذیین و هم قوم كانوا یعبدون الخیل بالبحرین (۳) فلما كانت سنة ثمان وجه رسول الله «ص» العلاء الحضرمی... الی البحرین لیدعواهلها الی الاسلام و الجزیة و كتب معه الی المنذر بن ساوی و الی سینجت مرزبان هجر یدعوا الی الاسلام و الجزیة فاسلما و اسلم معهما جمیع العرب هناك و بعض المجوس (۴)... فاما اهل الارض من

۱- چاپ مورد استناد از کتاب الاموال غلط چاپی فراوان دارد و از اینرو واژه «اسبذیین» را در ص ۲۰ به غلط «الاسیذیین» ضبط کرد. ولی در ص ۲۱ آنجا که ابو عبید اظهار نظر می کند جائی برای هیچگونه شک و تردید باقی نمی گذارد.

۲- در اصل «وثنیا» بوده و مصحح آنرا «ثنیا» آورده، احتمالا در مفهوم مستثنی از حکم زکاة و تابع مقررات فیهی و بهر صورت نامه منسوب به پیامبر گوئی نقل به معنی است، به قرینه عنوان از ضمیر مخاطب به غائب. نسخه دیگری از این نامه در فتوح بلاذری ص ۸۶ آمده است.

۳- حبیب الله نوبخت ذیل ترجمه کتاب الناج جاحظ، چاپ تهران (سال ۱۳۲۸) تاریخ سفیران محمد تألیف و لهاوزن را ترجمه کرده و بمناسبتی در باورقی ص ۱۹ چنین آورده است: و این کلمه یعنی اسپابندی منسوب است بشهری از شهرهای تیسبون که آنرا بگونه اسپانسر و اسپانبر و گونه های ذکر تحریف کرده اند... و اما بلاذری در فتوح البلدان جهل و نادانی خود را ثابت کرده است و چنین نوشته است که اسبذی قوم فی البحرین یعبدون الخیل یعنی طائفه بوده اند در بحرین که اسب می پرستیدند (!) نوبخت ص

۴- شاید همین عمل موجب انقراض فوزی اسپابده شده باشد چون میان صحابه پیامبر (عبد الله بن عباس و عبد الرحمن بن عوف) چنانکه بیاید اختلافی بوجود آمد که آیا این گروه را در صورتیکه املا م نپذیرند، باید گشت یا بگرفتن جزیه اکتفا کرد.

المجوس واليهود والنصارى فانهم صالحوا العلأء...

فتوح البلدان بلاذري ص ٨٩ ببعده، چاپ

٣- اسبذ قرية بالبحرين و صاحبها المنذر بن ساوى وقد اختلف فى الاسبذيين من بنى تميم لم سموا بذلك... قال هشام بن محمد بن السائب (١) هم ولد عبدالله بن زيد... بن تميم... قال وقيل لهم الاسبذيون لانهم كانوا يعبدون فرساً... قلت انا الفرس بالفارسية اسمه اسب زادوا فيه ذالا تعريباً قال: وقيل كانوا يسكنون مدينة يقال لها اسبذ بعمان فنسبوا اليها وقال السيثم بن عدى انما قيل لهم لاسبذيون اى الجماع وهم من بنى عبدالله بن دارم، منهم المنذر بن ساوى صاحب هجر الذى كاتبه رسول الله «ص»... وقبجاء فى شعر طرفة (٢) ما كشف المراد وهو يمتب على قومه...

خذوا حذرکم اهل المشقر والصفاء عبيد اسبذ والقرض يجرى من القرض... قال ابو عمرو والشيبانى... اسبذ اسم ملك كان من الفرس ملكه كسرى على البحرين فاستعبدهم واذلهم و انما اسمه بالفارسية اسبيلويه يريد الابيض الوجه فعربه فذب العرب اهل البحرين الى هذا الملك على جهة الذم... وقال مالك بن نويرة...

ابى ان يريم الدهر وسط بيوتكم كما لا يريم الاسبذى المشقرا

معجم البلدان ياقوت (باختصار)

٤- من ابن عباس قال: جاء رجل، من الاسبذيين من اهل البحرين وهم مجوس اهل هجر الى رسول الله «ص» فمكث عنده ثم فسأله ما قضى الله ورسوله فيكم؟ قال: شر. قلت. مه؟ قال: الاسلام والقتل. قال: وقال عبد الرحمن بن عوف:

١- ياقوت اين مطلب را از انساب الخيل ابن الكلبي (چاپ دارالکتب ١٩٤٦ ص ١٤-١٣، نقل نکرده است. اوچنين گوید: اول من ركب الخيل واتخذها اسماعيل بن ابراهيم.. اخرج الله له من البحر مائة فرس.... وقال بعض اهل العلم ان الله تعالى اخرج له (لسليمان) مائة فرس من البحر لها اجنحة و كان يقال لثلث الخيل الخبر... و عن ابن عباس: ان اول ما انتشر فى العرب من تلك الخيل ان قوماً من الازد من اهل عمان قدموا على سليمان بن داود بعد تزوجه بلقيس ملكة سبا... فدفع اليهم سليمان فرساً من خيله... فقال الازديون: ما فرسنا هذا اسم الازاد الراكب.

اين مطالب از آن جهت نقل شد كه قبیله ازد در اطراف عمان بودند و احتمالاً همانهاى هستند كه بعدها از بيروان اسبابه بشمار آمدند و نخستين قبیله عرب بودند كه يکى از اسبهاي افسانه‌اي بالدار سليمان را در اختيار داشتند.

٢- ديوان طرقة بن عبد چاپ اروپا بر رسی شد و اين ابیات یافت نشد. همچنين از اين مقوله مطلبی در آغانى ابوالفرج نياستم.

قبل منهم الجزية. قال ابن عباس: فاخذ الناس بقول عبد الرحمن بن عوف وتركوا ما سمعت انا من الاسبندی.

سنن ابی داود ج ۲ ص ۱۵۰ چاپ اول ۱۳۷۱

۵- در حاشیه عون المعبود بر کتاب سنن ابی داود (ج ۳ ص ۱۳۴) مطالبی از نهاییه ابن الاثیر از ماده «اسبذ» و «سبذ» و نیز از تاج العروس آورده است چون این مطالب را در این پیوست آورده ایم از نقل مطالب از طریق عون المعبود خودداری شد.

۶- بیسقی در «السنن الکبری» (ج ۹ ص ۱۹۰) پس از نقل روایت ابوداود این عبارت را افزوده است: نعم ما صنعوا، ترکوا رواية الاسبندی المجوسی و اخذوا برواية عبد الرحمن بن عوف «رض» علی انه قد حکم بینهم بما قال الاسبندی ثم یاتیه الوحی بقبول الجزية منهم فیقبلها، كما قال عبد الرحمن بن عوف.

به نقل از پاورقی کتاب معرب جوالیقی

۷- اسبذ: قال ابو عبیدة: اسم قائد من قواد کسری علی البحرین، فارسی. قد تکلمت به العرب. قال طرفة (۱)... وقال غیر ابی عبیدة: «عبید اسبذ» قوا، كانوا من اهل البحرین، یعبدون البراذین فقال طرفة: عبید اسبذ ای: یاعبدا البراذین. و «اسبذ» فارسی عربی طرفة. والاصل الاسب وهو ذکر البراذین... قال ابن عباس: رأیت رجلا من الاسبذیین، ضرب من المجوس من اهل البحرین، جاء الی رسول الله «ص»، فدخل ثم خرج، قلت: ما قضی فیکم رسول الله «ص»، قال: الاسلام او القتل.

قال الحریری: قال ابو عمرو: الاسبذ قوم من الفرس كانوا مسلمة المشقر... وقال الشاعر (۲).

ابی لایریم الدهر وسط بیوتهم کمالایریم الاسبندی المشقرا
معرب جوالیقی ص ۴۱-۸

۸- سبذ: فی حدیث ابن عباس: جاعرجل، من الاسبذیین الی النبی «ص»، هم قوم من المجوس لهم ذکر فی حدیث الجزیه (۱). قیل كانوا مسلحة لحص المشقر من ارض البحرین، الواحد اسبذی والجمع اسبذة.

النهاییه - ابن الاثیر

اسبذ: انه كتب لعباد الله الاسبذیین هم ملوک عمان بالبحرین الکله فارسیة معناها عبدة الفرس لانهم كانوا یعبدون فرساً فیما قیل واسم الفرس بلغارسیة «اسب».

النهاییه - ابن الاثیر

۹- اسبذ: النهاییه لابن الاثیر: فی الحدیث انه كتب لعباد الله الاسبذیین. قال

۱- يك بيت از شعر طرفة در یادداشت شماره ۳ آمده است.

۲- بنقل یاقوت شاعر مالک بن نویره است و شعر در خطاب است و بجا: «بیوتهم» و «بیوتکم» آمده است.

هم ملوك عمان بالبحرين؛ قال: الكلمة فارسية معناها عبدة. الفرس لانهم كانوا يعبدون فرساً فيما قيل، واسم الفرس بالفارسية اسب (١)

لسان العرب - ابن منظور

١٠- واسبذ كاحمد. يهجر بالبحرين وقيل قرية بها والاسابذة ناس من الفرس نزلوا بها وقال الخشني: اسبذ اسم رجل بالفارسية منهم المنذر بن ساوى صحابي. قلت: وهو المنذر بن ساوى بن الاخنس... بن تميم الاسبذى وقال ابن الاثير فى حديث ابن عباس جاعرجل من الاسبذيين الى النبی...؛ قيل كانوا مسلحة لحصن المشقر من ارض البحرين والجمع الاسابذة.

تاج العروس - زبيدي

١١- الاسبذى يفتح الهمزة... و فى اخرها الذال المعجمة المكسورة والمشهور بهذه النسبة عبد الله بن زيد... بن تميم للاسبذى قال هشام بن الكلبي انما قيل لهم يعنى لولده اسبذيون انهم كانوا يعبدون فرساً ويقال بل هى مدينة يقال لها اسبذكان نزلها فنسب اليها وقال الهيثم بن عدى انما قيل لهم الاسبذيون... قال ذلك ابن الكلبي.

١٢- من محمد رسول الله لعبد الله الاسديين ملوك عمان واسد عمان من كان فهم بالبحرين - وروى الاسبذيين. اهل العلم بالنسب يقولون فى القبيلة التى من اليمن التى تسميها العامة الازد: الاسد. والاسبذون: كلمة اعجمية معناها عبدة الفرس وكانوا يعبدون فرساً والفرس بالفارسية اسب .

الفائق زمخشري

١- در احاديث جزیه منقول در کتب شیعه، از قبیل کتب اربعه وجوامع مهم حدیث، نیامده است.

روابط ایران و فرانسه

۱۲۷۳ - ۱۲۷۱

مقدمه - با وقوع جنگ کریمه در اروپا در سال ۱۲۷۱ دولت فرانسه يك بار دیگر متوجه ایران گشت و سفیری به این مملکت فرستاد تا از شرکت ایران در جنگ بكمك روسها علیه فرانسه انگلیس و ترکیه جلوگیری نماید و قرارداد نجارنی بین دولتين فرانسه و ایران را منعقد نماید. طبق این قرارداد فرانسه از امتیازات تجاری بسیاری برخوردار گشت ولی سودی از این تجدید رابطه عاید دولت ایران نگشت و چنانچه خواهد آمد این اقدام زیان‌هایی ببار آورد.

در این دوره افکار و مساعی سیاستمداران ایران متوجه مسئله هرات بود و مسائل دیگر و از آنجمله رابطه ایران و فرانسه تحت‌الشعاع مسئله هرات قرار داشت و بالنتیجه در بررسی روابط ایران و فرانسه بحثی نسبتاً طولانی از جنگ هرات و اختلافات با انگلیسها پیش می‌آید و در ضمن باریگر عدم موفقیت ایران در وارد کردن قدرت سومی در مقابل ملل نیرومند روس و انگلیس نمایان می‌گردد.

در تهیه این مقاله علاوه بر کتبی چند از مدارك زیر نیز استفاده شده است.

۱- آرشیو دیوان هند شرقی مجلد ۱۱۹ - ۱۰۱
Persia. Factory Records. India Office I.O. 101-119.

۲- آرشیو ملی وزارت خارجه فرانسه مجلد مربوط به ایران شماره ۲۷، ۲۶، ۲۵

۲۶ - ۲۵

Archive National Francaise. Correspondence Perse vol. 25-26-27.

۳- آرشیو وزارت خارجه انگلیس مجلد ۵۳۹
Public Record Office vol. F.O. 539 Affairs of Persia and Afghanistan .

۴- آرشیو خصوصی لرد کلارندن مجلد ۲۷۴ و ۵۷
Clarendon M.S. vol. 274. 57 .

۵- آرشیو وزارت خارجه ایران مجلد ۱۲۶ و ۳۴

قسمت اول

از زمان سلطنت فتحعلیشاه بپسروابط ایران با روسیه و انگلیس بمرور کسینرش یافت و نمایندگان سیاسی این دو قدرت بطور دائمی در ایران اقامت داشتند و نفوذ بسیاری بدست آوردند، دولت ترکیه نیز نماینده دائمی در ایران داشت ولی از زمان ناپلئون اول وسفارت ژنرال گاردان بپسروابط ایران وفرانسه چندان نزدیک نبود بطوریکه دولت فرانسه اطلاعات درستی از وضع ایران نداشت و سیاست مثبتی نسبت به این مملکت اتخاذ نکرده بود.

در زمان سلطنت محمد شاه بکنت دوسارتیز بسمت سفیر به ایران مامور شد وبا حاجی میرزا آقاسی در ۱۲۶۳-۱۸۴۷ قرارداد تجارتی منعقد نمود ولی این قرارداد به امضاء نرسید، در زمان سلطنت ناصرالدین شاه امیرکبیر مذاکرات برای انعقاد قرارداد سیاسی را با سارتیز ادامه داد ولی این بار نیز به جائی نرسید و بالاخره سارتیز ایران را ترك كرد. (۱)

در ۱۸۵۴ با شروع جنگ کریمه در اروپا دولت فرانسه بباردیگر متوجه ایران گشت، (۲) و سپس سفیری بدین منظور به ایران اعزام نمود تا از همکاری روسها و ایرانیان جلوگیری نماید (۳)، قرارداد تجاری را که از قبل معوق مانده بود بامضاء رساند و در صورت امکان ایران را وادار نماید در جنگ علیه روسها شرکت کند.

سفیر فرانسه نیکلا تروسپر بوره در ماه ژوئن ۱۸۵۵ م - ۱۲۷۱ هـ به ایران رسید و بدبرائی شایانی از وی بعمل آمد. او دستور داشت که سفارت فرانسه را يك سست نظارت بر امور آسیای مرکزی قرار دهد ومعااهده تجارتی را در موقع مناسب بامضاء رساند. در دستورالعمل وی اضافه شده بود که اکنون که ایران طالب تجدید رابطه با فرانسه است تا علیه روسها وانگلیسها پشتیبانی قوی بپیدا کند باید بوره از آن دولت حمایت معنوی نماید، در ضمن نباید بگذارد ایران

۱- فریدون آدمیت، «امیرکبیر و ایران» - چاپ ۱۳۴۸ فصل ۲۷

بعدها مرزا آقاخان نوری، صدراعظم ناصرالدین شاه، به بوره سفیر فرانسه گفته بود که در عدم موفقیت سارتیز نقش موثری داشته است و پالمرستون، وزیر خارجه انگلیس، بیاس خدمت های وی انگشتی برایش فرستاده بود.
Bouree a Walewski. Tehran, 10 Fev. 1856.

Nicholas au Ministre des Affaires Etrangeres 22 Dec. 1854 A.N.F. vol. 25
2- Extrait de Depeche de Bagdad 23 Juin, 1854, A.N.F. 25.

۳- نیکولاس نماینده فرانسه در تهران به دولت خود خبر از فعالیت های شدید روسها داده نوشته بود که دوستان وی به او گفته اند که آنشیکوف نماینده روسیه سعی دارد همکاری ایران را در جنگ علیه فرانسه وانگلیس وتراکیه جلب کند ولی با مخالفت انگلیسها مواجه شده است. روسها بعداً حتی يك گرور از باقیمانده غرامت جنگ را در مقابل بی طرفی دولت ایران بخشیدند.

با روسها متحد شود ولی باید اشاره کند که چون دامنه جنگ با روسها ممکن است به آسیا نیز کشیده شود مناطقی که از آنها گرفته خواهد شد میان متحدان فرانسه و انگلیس به نسبت کمکی که در جنگ کرده‌اند تقسیم خواهد شد. (۱) شاه مایل بود که در هر حال از جنگ کریمه استفاده کند ولی در نحوه اجرای این سیاست تردد بود. نخست کوشید با روسها علیه ترکها متحد شود بلکه قسمتی از خاک ایران را که ترکها گرفته بودند بازستاند ولی میرزا آقاخان نوری این نقشه را بهم زد (۲) پس از آن سعی کرد که از قرارداد با فرانسه استفاده کند و در جنگ علیه روسها سهم گیرد تا سرزمینهای را که روسها از ایران گرفته بودند بدست آورد و بدین منظور با فرانسه معاهده سیاسی منعقد نمود در ضمن شاه امیدوار بود که از پشتیبانی آن دولت علیه روس و انگلیس برخوردار گردد، ولی این نقشه‌ها با شکست روبرو شدند بدلیل اینکه اولاً انگلیس‌ها فرانسویان را وادار کردند ایران را در جنگ علیه روسها شرکت ندهند، (۳) و دیگر اینکه دولت فرانسه حاضر نشد که از ایران پشتیبانی کند. سفیر فرانسه بوزه شخص زیورک و بسیار نکته‌سنجی بود و خیلی زود به روحیات ایرانیان و وضع نظام ایران، (۴) و ارتباط بین شاه و صدراعظم و سیاست دولت پی‌برد و از آن بنفع دولت خود استفاده کرد. بوزه در باره ناصرالدین شاه نوشته بود که شاه جاه‌طلب و جنگجو است (۵)

1- Instruction Pour M. Bouree, Sep. 1855 A. N. F. vol 25 .

2- Thomson to Clarendon, Tehran, 20 Dec. 1853, I.O. 106 and 3 rd March, 1854, I.O. 107.

3- Bouree A Walewski, Tehran 24 Aout, 1855, A. N. F. vol. 25.

۴ - دولت فرانسه در اصل به کمک نظامی ایران بی‌نظر نبود ولی بوزه پس از دیدن وضع نظام ایران همکاری آنرا ناچیز شمرد و بدولت خود نوشت که وضع آن چنان آشفته است که همکاری آن در مقابل روسها بی‌اثر خواهد بود. ۵ - گوینو نیز همین قضاوت را درباره شاه نموده او را جنگجو معرفی کرده بود ولی چنانچه از اسناد و مدارک فرخ‌خان امین‌الدوله استنباط میشود ناصرالدین شاه مایل به جنگ با انگلیسها نبود.

«مجموعه اسناد و مدارک فرخ‌خان امین‌الدوله» بکوشش کریم اصمعیان و قدرت‌اله روشنی، جلد ۱، صفحه ۱۳۶ و ۱۶۳، چاپ ۱۳۴۷.

در واقع نقش ناصرالدین شاه و مسئولیت او در جنگ با انگلیس به اندازه کافی شناخته نشده است و تاکنون میرزا آقاخان را فقط مسئول افس واقع دانسته‌اند در صورتیکه شاه در همه امور شخصاً دخالت میکرد و مایل بود از همه چیز باخبر باشد و نقش موثری در این مسئله داشت و بخصوص بسیار مایل بود که هرات را که پدرش نتوانسته بود بگیرد تسخیر کند.

«مکاتبات ناصرالدین شاه با میرزا آقاخان نوری» - مجله یفما، سال ۱۳۴۰ -

شماره ۱۴.

در شمار ممالك متمدن محسوب گردد و بهمين دليل مایل است که از جنگ کريمه استفاده کند و ميل ندارد در اين موقعيت بی طرف بماند ولی اضافه کرده بود که محرك اصلی شاه مسئله هرات است.

بوره ميرزا آقاخان نوری، صدراعظم، را نیز خوب می شناخت و در بساره او نوشته بود که شخص لایق و باتجربه ای است و قدرت زیاد در دست دارد، با روسها اصلا رابطه دوستانه ای ندارد اما زمانی با انگلیسها رابطه نزدیکی داشته که بعد از رسیدن به صدرات بخاطر تنهر شاه از انگلیسها قطع رابطه کرده است. (۱) بنابه قضاوت بوره که قضاوت صحیحی بنظر میرسد صدراعظم بیش از همه چیز به منافع شخصی خود میاندیشید و انگیزه سیاسی او بیشتر نگهداری از توازن قدرتها بنفع خويشتن بود. (۲) بوره نوشته که ميرزا آقاخان امیدی به کمک روسها ندارد ولی در ضمن چون نمی تواند به همه خواسته های انگلیسها تن در دهد با آنها در افتاده است و دوستان سابق اکنون دشمن شده اند و فقط بشتکرمی او به فرانسویان است اضافه کرده که «شانس ما در این موقعيت مخصوص صدراعظم است». (۳)

۱- البته درباره رابطه ميرزا آقاخان و انگلیسها از آن دوره تا به امروز بحث بسیار شده ست و اکثر مورخان ايسرانی معتقدند که ميرزا آقاخان رابطه خود را با آن دولت قطع نکرده بود. ميرزا آقاخان دشمنان بسیاری داشت که بفول بوره از همه اشخاصی که خارج از دستگاه حکومتی او بودند تشکیل میشد و این اشخاص ميرزا آقاخان را محکوم به همکاری با انگلیسها میکردند و شاه را علیه وی بر می انگيختند. بوره و کوبینو، معتقد بودند که ميرزا آقاخان اجباراً تن به جنگ با انگلیس داد، در صورتیکه آنرا اشتباه میدانست، تا او را متهم به همکاری با انگلیسها نکنند و خود را بدین وسیله در انظار تبرئه نماید.

Bouree A Walewski. Tehran, 10 Mars, 1856 A. N. F. vol. 26.

Les Depeches Diplomatiques du Comte de Gobineau. ed. A. D.

Hytier, Geneve 1959, P. 69,88 .

۲- اعتماد السلطنه نیز در کتاب «خلسه» نوشته است که ميرزا آقاخان بیش از همه چیز به مسائل شخصی خود توجه داشت.

اعتماد السلطنه «خلسه» چاپ ۱۳۴۸ صفحه ۴۰ .

۳ - بعفیده نگارنده ضروری که صدارت ميرزا آقاخان برای این مملکت داشت شاید آنقدر از راه دوستی او با انگلیسها نبود که بخاطر برانگیختن دشمنی آنان. ماری سفیر انگلیس که با صدراعظم سخت در افتاده بود نامه های شکایت به دولت خود نوشته از عدم همکاری صدراعظم بسیار گله میکرد. در یکی از آنها در مورد انعقاد قرارداد با آمریکا نوشته «این است وزیری که دوتن از نمایندگان سابق وزارت خارجه قبل از من ، نه تنها بهترین سیاستمدار معرفی کرده بودند بلکه او را بیش از همه کس به منافع انگلیس وفادار می انگاشتند».

Murray to Clarendon. Tabreez Feb. 13 th 1856, F. O. 539.

درضمن آنچه بوره خوب متوجه شده بود بی‌اطلاعی ایرانیان ازوضع وموقعیت ایران بود ونوشته «سیاستداران ایران نه فقط از حقوق بشر بی‌اطلاع اند بلکه معنای الفاظ و اندیشه‌ها را هم بدرستی نمی‌فهمند ومن درعین حال ناامید نمی‌شوم که با تقدیم هدیه‌های مناسب آنها را متقاعد خواهم کرد که پس از شرکت درجنگ و تعیین نماینده‌ای برای شرکت درکنفرانس صلح به‌آرزوی خود رسیده‌اند...» (۱) نکته جالب توجه اینست که بوره نوشته باوجود اینکه ایرانیان میدانند انگلیس وفرانسه دراروپا با همدیگر متحداند، هنوز انگلیس را دشمن طبیعی فرانسه درآسیا میدانند و سیاست فرانسه را از دوره ناپلئون و سفارت ژنرال گاردان تمیز نمیدهند. (۲) این بی‌اطلاعی ایرانیان را باید تأیید کرد چون اساس همه اشکالات و اشتباهات بعدی بود. البته این عدم اطلاع در مورد وقایع خارجی نبود چون روزنامه‌های فرانسه وانگلیس مرتب به تهران میرسید، بلکه دولت ایران قادر به تعبیر صحیح این وقایع نبود و علاوه براین از وضع داخلی و ضعف مملکت نسبت به دول دینار آگاهی نداشت و بخصوص در مورد موقعیت ایران در برابر دول غرب اشتباه میکرد. دونا مه دراین باره درج میشود که نه تنها بسیار جالب توجه‌اند بلکه نمونه بعضی افکار این دوره هستند ونشان میدهند که شاه که از دنیای خارج اطلاعی نداشت باچه نصایحی مواجه بود. نامه اول از میرزا یعقوب پدر میرزاملکم خان و مترجم سفارت روس است و دیگری نمونه یکی از نامه‌های میرزا صادق نماینده ایران در بمبئی است.

میرزا یعقوب نوشته بود: «... بدولت انگلیس باید بالصر اچه معلوم نمائیم که زندگی را باین شرط می‌خواهیم که ذلیل شما نباشیم و دوست باشیم... زنده زنده دفن نخواهیم شد بکشند آنوقت دفن کنند بلکه نتوانند بکشند ده پارچه ده خالصه بفروشیم خرج بکنیم صدکرویر بانگلیس ضرر میرسانیم هنوز دولت علیه بقصد خصومت انگلیس حرکت نکرده وشهرتی ندارد باید ببینیم برانگلیس چه خواهدگذشت بحمدالله دولت علیه قرض ندارد واکر درخزانه چندان پول ندارد اسباب واملاک خیلی دارد بیست روز یک کرویر نقد وجنس میتوان حاضر نمود... بحمدالله هنوز فرقی میان دولت وملت پیدا نشده است ودر دنیا آنی مایوس شدن جایز نیست». (۳)

میرزا صادق خان نیز از بمبئی نوشته بود که: «انگلیسها نمی‌توانند هرات را از ایران جدا سازند... اگر تشری هم بزنند که از طرف فارس لشکر مامور خواهیم کرد محض تشر است این اوقات اینفدرها قابل نیسند اگرهم کاری

1- Bouree A Walewski, 24 Aout 1855, Tehran, A. N. F. vol. 25.

2- Ibid. 27 Oct. 1855.

۳ - شاه درحاشیه این نامه نوشته بود «جناب صدراعظم میرزا یعقوب بسیار بسیار درست و صحیح نوشته است.»

آرشیو وزارت خارجه ایران مجلد ۱۲۶ .

بمسند حرمت مذبوحی خواهد بود (۱)

بوره که به تهران رسید بعد از هفت روز مذاکره قرارداد تجارتی بین ایران و فرانسه که از زمان محمدشاه معوق مانده بود به امضاء رسید و بوره در این باره نوشته بود که علل موفقیت او اولاً حسن شهرت نام امپراطور ثانیاً خبرفتوحات نظامی و ثالثاً میل شخصی وزیر بود که ایرانیان این قرارداد را سرانجام امضاء کردند. (۲)

فصل اول قرارداد مانند قراردادهای مودت ایران و بلژیک و ایران و اسپانیا متضمن استقرار دوستی صادقانه و اتحاد دایم بین دولتین ایران و فرانسه و اتباع دو کشور بود.

— فصل دوم و سوم مقرر مینمود که هر یک از دو دولت در حق سفرا و وزرای مختار دولت متعاقد مقیم خاک خود همان سلوک و رفتاری را داشته باشند که با نمایندگان کشورهای کامله الوداد دارد و نیز هر گونه امکانات و تسهیلات برای اقامت و تجارت و کسب و رفت و آمد اتباع دولت متعاقد را در خاک خود فراهم نماید.

— فصل چهارم مربوط به تعرفه گمرکی بر طبق تعرفه گمرک معمول بین دول کامله الوداد و به چگونگی حل اختلافات بین اتباع فرانسه مقیم ایران و بین اتباع آن دولت و اتباع ایران بود.

— فصل پنجم مربوط به شناختن حق قضائی نمایندگان سیاسی فرانسه در ایران بود.

— فصل ششم مربوط به چگونگی رسیدگی نمایندگان سیاسی دو کشور مقیم خاک یکدیگر به میراث اتباع فوت شده کشور خود بود.

— فصل هفتم — شناختن حق دولت فرانسه به گماردن قنصل در تبریز و بندر بوشهر علاوه بر سفارت و حق دولت ایران به تأسیس قنصلگری در پاریس مازسی و جزیره بوربن بود.

— در فصل هشتم قرارداد پیش بینی شده بود که نسخ تصویب شده قرارداد حداکثر تا شش ماه در تهران و پاریس بین اولیای وزارت امور خارجه دو دولت مبادله شود. (۳)

انعقاد این عهدنامه باعث گرفتاری های بسیاری برای دولت ایران شد در

۱- میرزا صادق به میرزا آقاخان از بمبئی - ۱۴ ربیع الثانی ۱۲۷۲ - آرشیو وزارت خارجه ایران، مجله ۱۲۶.

2- Bouree a Drouin de Lhyus, Tehran 13 Juillet, 1855 A. N. F. vol 25.

۳- علی اصغر شمیم - «ایران در دوره سلطنت قاجار» صفحه ۱۰-۲۰۹، چاپ ۱۳۴۲.

صورتیکه امتیازی از آن عاید دولت نگشت و منظور اصلی که شرکت در جنگ و انعقاد يك قرارداد سیاسی و جلب حمایت دولت فرانسه بود انجام نشد. سفیر انگلیس ماری که تقریباً همزمان با بوره به ایران رسیده بود بعنوان شکایت نوشته بود که فرانسه آنچه را که انگلیس در پنجاه سال بدست نیاورده در دو هفته بدست آورد. (۱) و بعدها میرزا آقاخان خود نوشته بود که «صدمه‌ای که انگلیس به ایران زد بملاحظه عهدی که ایران با فرانسه بی‌نوسط و استحضار انگلیس منعقد کرد». (۲)

قبل از اینکه میرزا آقاخان قرارداد را مهر کند پرسیده بود که آیا امپراطور نشانی برای شاه و درباریان خواهد فرستاد و بوره که انتظار چنین سئوالی را نداشت در پاسخ فقط تعظیم کرده بود، ولی بعد از دولت خود که نشان‌هایی که باعث دلگرمی ایرانیان گردد فرستاده شود. (۳) و معتقد بود که میرزا آقاخان امیدوار است با دریافت نشان از طرف امپراطور از هرگونه گزند انگلیسی‌ها درآئیه ایمن باشد.

چنانچه ذکر شد دولت ایران پیش از همه چیز به انعقاد يك قرارداد سیاسی علاقه داشت تا در مقابل فشار دولتهای مقتدر روس و انگلیس پشتیبانی داشته باشد ولی بوره بهیچوجه زیر بار نرفته فقط اشاره کرده بود که امضای قرارداد تجارتی ممکن است راهی برای انعقاد قرارداد سیاسی باز کند، میرزا آقاخان در نامه‌هایی به بوره قرارداد سیاسی جدیدی را پیشنهاد کرده بود (۴) که بی‌نتیجه ماند، سپس اشاره به پشتیبانی نیروی دریائی فرانسه در خلیج فارس نمود ولی بوره جواب داده بود که احتیاجی به چنین قراردادی نیست و کافی خواهد بود که به قنصل فرانسه در بوشهر دستوری در این باره داده شود، معیناً میرزا آقاخان در نامه‌یی این موضوع را که بوره بحق خطرناک می‌شمرد عنوان کرده بود که آنهم بی‌نتیجه ماند.

بوره از بی‌اطلاعی ایرانیان استفاده نکرد و هیچ‌گاه آنها را از امکان انعقاد قرارداد سیاسی ناامید نگرداند، و چنانکه بدولت خود توضیح داده بود، اگر ناامید میشدند، ممکن بود که بالاخره با روسها همکاری کنند. در ضمن از دولت خود خواسته بود که نامه‌هایی با عبارات مبهم درباره انعقاد قرارداد سیاسی به وی نوشته شود تا بتواند از آنها استفاده نماید و دولت ایران را همچنان امیدوار

1- Murray to Clarendon, Camp at Iar, 16 th Aug. 1855. I. O. 110.

۳- اسناد و مدارك فرخ‌خان، جلد ۱، صفحه ۳۴۸.

3- Bouree a Drouin de Lhuys, Tehran 15 Juillet, 1855. A. N. F. vol. 25.

4- Sadr Azam a Bouree, 13 Aout, 1855. A. N. F. vol. 25

با وجود اینکه بوره وضع نسبتاً مشکلی داشت و دولت ایران دائماً جوای خبر از فرانسه راجع به انعقاد قراردادی سیاسی بود ولی بطور کلی فعالیت‌های بوره از نظر دولت فرانسه موفقیت‌آمیز بنظر میرسید چون اولاً قرارداد تجارتي را بامضاء رساند و ثانیاً دولت ایران را از همکاری یا اتحاد با روسیه بازداشت. البته این وضع بعد از بهم خوردن رابطه بین ایران و انگلیس مشکلت‌تر شد ولی بوره با وعده و وعید مدتها ایرانیان را راضی نگه‌داشت. (۲)

در ضمن بوره از راه دیگری برای نگه‌داشتن دوستی ایرانیان استفاده میکرد بدین معنی که در موقع نزاع با انگلیس از ایرانیان پشتیبانی میکرد و چنانچه خواهیم دانست این موضوع باعث نارضایتی شدید ماری (۱) و امیدواری بیسوده ایرانیان گردید.

خبر پایان جنگ در اروپا در فوریه ۱۸۵۶م - رجب ۱۲۷۲ هـ به تهران رسید و بوره از نگرانی در آمد، ولی از دولت خود تقاضا کرد که به ماموریت و پایان دهند چون شروع جنگ بین ایران و انگلیس وضع او را مشکلت‌تر ساخته بود (۳)

چنانچه ذکر شد در نزاع بین ایران و انگلیس بوره از ایرانیان پشتیبانی می‌کرد و حق را به آنها می‌داد و رفتار انگلیسها نسبت به ایرانیان را تحقیرآمیز

1- Bouree a Walewski, Tehran, 1 Oct. 1855 A. N. F. vol 25.

۲- در ماه فوریه - رجب، نامه‌ای از پاریس رسیده بود و بوره قسمتی از آنرا برای ایرانیان تفسیر کرده بود و از قدردانی امپراطور از انعقاد سریع قرارداد و رفتار دوستانه دولت ایران و منافی که بی‌طرفی در جنگ برای ایرانیان خواهد داشت و رابطه دوستانه دولتی در آتیه گفته بود و اضافه کرده بود که «ایرانیان با خوشحالی و هیجان بسیار به سخنان او گوش میدادند».

Ibid-4 Feb. 1856 A. N. F. vol. 26.

۳- بوره برای نشان دادن دوستی خود به ایرانیان به آنها خبر داده بود که چگونه استیونس، شارژ دافر انگلیس، در وزارت خارجه ایران جاسوسی میکند و ماری به گلارندن نوشته بود که از وقتی بوره این موضوع را فاش کرده ایرانیان بیشتر مواظب هستند و استیونس نتوانسته اطلاعات جدیدی کسب کند.

Murray to Clarendon, Baghdad 18 th Jan. 1856 - Clarendon M. S. 57.

می‌دانست و آشکارا از انگلیسها تنقید می‌نمود (۱) البته باید اضافه کرد که دولت فرانسه بخاطر گله‌های انگلیسها از این روش او ایراد گرفت و لسی بوره تکذیب کرده نوشته بود که ایرانیان را هیچوجه تشویق نکرده بود فقط حق را به آنها می‌داد. سفیر انگلیس ماری بوره را متهم می‌کرد و معتقد بود که رفتار بوره باعث شده که ایرانیان در مقابل درخواستهای او سرسختی کنند (۲) و نوشته بود که رفتار بوره با من و ایرانیان یکسان است و آنها را مردمی متمدن می‌پندارند (۳). برعکس سفیر فرانسه، چارلز ماری، سفیر جدید انگلیس از بدو ورود به ایران سر ناسازگاری گذارد و رفتار غیر دوستانه‌یی پیش گرفت که نارضایی‌های شاه را سخت برانگیخت (۴) بخصوص رابطه بین صدراعظم و ماری بسیار بد بود و از مکاتبات خصوصی ماری چنان به نظر می‌رسد که رابطه خصومت‌آمیز بین وی و صدراعظم بیشتر جنبه‌های شخصی داشت و چنانکه پنداشته شده است بدستور دولت انگلیس نبود حتی دولت انگلیس رفتار او

۱- بوره در ملاقاتی با میرزا عباس معاون وزارت خارجه ایران گفته بود: دولت فرانسه از انگلیس در سمت هرات اطلاع ندارد و در این خصوص امپراطور فرانسه را انگلیسها فریب داده‌اند چنانکه مرا هم در این‌جا بهمین خصوص فریب داده‌اند و اولیای دولت ایران خوب می‌دانند که «موراء» بهانه‌جویی کرد و در زیر کاسه نیم کاسه بود اصل مقصودشان فقره هرات بوده و این کار جزئی را بهانه کردند... آرشیو وزارت خارجه ایران مجلد شماره ۱۲۶. بعدا بوره در مکاتبات خود با دولت فرانسه این عقیده را تکذیب کرده بود و نوشته بود که انگلیسها از قهر ماری استفاده کرده بودند تا شرایط خود را به ایران تحمیل کنند.

۲- ماری از هرگونه دخالت بوره در امور مربوط به ایران و پیشنهاد وساطت سخت برمی‌آشفست.

Bouree a Walewski. Tehran, 16 Juin 1856 A. N. F. vol. 26.

۳- به علت شکایات ماری بالاخره سفیر انگلیس از وزیر خارجه فرانسه سخت گله کرده بود و درخواست نموده بود که بوره در ایران نماند.

۴- در نامه‌ای به تاریخ ربیع الاول ۱۲۷۲ شاه از رفتار ماری به صدراعظم شکایت کرده او را احمق و دیوانه قلمداد کرده بود و نوشته بود که تا ملکه انگلیس عنرخواهی نکند ماری را دیگر نخواهد پذیرفت. این نامه بعدا بدست انگلیسها افتاد و باعث اشکالات بسیاری شد.

Traduction d'une Lettre du Roi au Sadr Azam, Bouree a Walewski, 3

Jan. 1856 A. N. F. vol. 26.

را نمی‌پسندید و به او ایراد گرفته بود (۱)
اولین دعوا بین ماری و دولت ایران بر سر مسئله حمایت فرهاد میرزا عموی
شاه شروع گشت و بعداً مسئله میرزاهاشم خان پیش کشیده شد و این بار منجر به
قطع رابطه گردید و ماری ایران را ترک کرد (۲)

درباره ارتباط قهر ماری و مسئله هرات بحث بسیار شده است و دولت‌های
انگلیس و ایران هر یک دیگری را مقصر قلمداد کرده‌اند بطوری که صحبت گفته
هیچکدام قابل اثبات نیست. از طرفی ایرانیان این دعوا را بهانه دولت انگلیس
شمرده‌اند تا اینکه هنگام حمله دوست محمدخان به هرات نماینده آنها در ایران
نباشد و چنان وانمود کنند که در این کار دخالتی ندارند، از طرف دیگر انگلیسها
این موضوع را بهانه دولت ایران قلمداد کرده‌اند تا وقتی که قوای ایران به هرات
حمله می‌کنند انگلیسها در تهران نماینده‌ای نداشته باشند تا از عملیات آنها
جلوگیری نماید. چنان به نظر می‌رسد که این دو عقیده هیچکدام کاملاً صحیح
نباشند. اولاً دولت ایران این دعوا را عنوان نکرده بود بلکه ماری آنرا شروع
کرده بود پس نمی‌توانست طبق نقشه قبلی دولت ایران طرح ریزی شده باشد.
از طرفی این گونه منازعات بی‌سابقه نبود و بر سر حمایت اتباع ایرانی بارها با
دولت انگلیس به نزاع پرداخته بودند بطوری که تامسن یکبار در نوامبر ۱۸۵۳
قطع رابطه کرده بود، و ماری نیز قبل از این در مورد حمایت فرهاد میرزا می-
خواست ترک مراوده نماید. علاوه بر این نامه‌هایی از کلارندن به ماری هست که

۱- در نامه دیگری ماری نوشته است که از «موقعی که به ایران آمدم نقشه این
بود که به بهانه‌هایی مرا وادار کنند ایران را ترک کنم و آقای تامسن جای مرا
بگیرد.

Murray to Clarendon Baghdad. 21 1st June 1856 and 12 th Feb.

Clarendon M. S. 57 .

۲- میرزا هاشم خان مدتی در دستگاه دیوانی و سپس نظامی خدمت میکرد
و با خواهرزن شاه ازدواج کرده بود. قبل از آمدن ماری به ایران او خود را
تحت حمایت انگلیسها درآورده بود و نماینده آن دولت تامسن میل داشت شغلی
به او محول کند ولی دولت ایران مخالفت کرده بود و میرزا هاشم خان به سفارت
انگلیس پناهنده شده بود. ماری که به ایران آمد این منازعه را از سر گرفت و
اصرار کرد که میرزا هاشم خان را به شیراز بفرستد ولی دولت ایران سخت
مخالفت کرد تا اینکه ماری قطع رابطه کرد و ایران را ترک نمود. در این بین
اخباری از رابطه نامشروع زوجه هاشم خان با تامسن و ماری شایع شد و نامه‌های
بسیار بدلحنی بین دولتین ایران و انگلیس در این باره رد و بدل گشت که به تیرگی
روابط افزود.

مهدی بامداد، «شرح حال رجال ایران»، جلد ۴، صفحه ۳۱۷، چاپ ۱۳۴۷.

اولا به او دستور داده شده بود که درباره فرستادن میرزا هاشم به شیراز پافشاری نکند و نامه‌های دیگری هست که او را برای قطع رابطه بی‌موقع و ترک ایران سرزنش می‌کند که دولت ایران از آنها خبر نداشت. البته بعد از اینکه ماری ایران را ترک کرده بود دولت انگلیس ناچار بود از او حمایت کند (۱).

قسمت دوم

برای روشن شدن قضیه هرات باید مختصری از وقایع قبل از این دوره را توضیح داد. در سال ۱۸۵۱ م - ۱۲۶۸ ه. صید محمدخان پسر یارمحمدخان (۲) در هرات به حکومت رسید و رابطه دوستانه‌یی با دولت ایران برپا نمود ولی کمی بعد کهنده‌لخان حاکم قندهار به پنهان‌های مختلف تا نزدیکی هرات پیش رفت و صید محمدخان از دولت ایران یاری خواست. بنابه دستور ناصرالدین شاه قوایی به کمک او اعزام گشت که داخل شهر شد ولی بخاطر مخالفت شدید دولت انگلیس (۳) ایرانیان مجبور شدند شهر را تخلیه کنند و در ۱۸۵۳ م -

1- Clarendon to Murray, London, May 5th 1856 F. O. 539 .

بوره پس از مدتی تردید معتقد شده بود که پس از اینکه ماری ایران را ترک کرد دولت انگلیس درصدد برآمد که از این واقعه به نفع خود استفاده کند و این دعوا را به مسئله هرات مربوط ساخت. گوینو شخصا معتقد بود که جنگ ایران و انگلیس بخاطر دسیسه کاری مامورین فاسد انگلیس بود و به هرات ربطی نداشت.

Depeches Diplomatiques - P. 66.

۲- یارمحمد خان وزیر کامران میرزا سروژائی حاکم هرات بود که در سال ۱۲۶۰ او را به قتل رسانده خود به جای او به حکومت هرات رسید. پس از فوت یارمحمدخان در سال ۱۲۶۷ پسرش صید محمدخان به جای او بر تخت نشست دولت ایران او را فوراً شناخت.

«سه سفرنامه» باهتمام قدرت‌اله روشنی، صفحه ۲۲ - چاپ، ۱۳۴۷.

۳- یکی از ارکان اصلی سیاست انگلیس در شرق محافظت مرزهای هندوستان بود و هرات را یکی از مرزهای آن سرزمین می‌دانستند و مایل نبودند دولت ایران به آن ایالت دست یابد چون راه را برای رخنه روسها به هند باز می‌کرد. (ورسها طبق قرارداد ترکمانچای حق داشتند در هر منطقه از ایران سیاستمداران آن دولت چندین راه مختلف پیشنهاد می‌کردند، بعضی معتقد قنسول بگمارند.) ولی دولت انگلیس در اجرای این سیاست متسردد بود و بودند که افغانستان را باید تحت یک حکومت واحد و مستقل درآید، بعضی دیگر می‌گفتند که آنرا باید تقسیم کرده نگهداشت ولی در هر حال قبول شده بود که دست ایران باید از هرات و افغانستان کوتاه باشد.

J. F. Standish "The Persian war 1856-7" Middle Eastern Studies, vol. 3

No. 1 1966, P. 22.

۱۲۶۹ هـ موافقت نامه‌یی منعقد کردند که ایران از هرگونه دخالت در هرات محروم شد (۱). پس از انعقاد این موافقت نامه صید محمدخان از پشتیبانی ایران ناامید شده به انگلیسها متوصل گردید (۲) و از آنها کمک طلبید ولی دوران حکومت او چندان طولی نکشید و به زودی به دست شاهزاده محمد یوسف از خانوادۀ کاهران میرزا حاکم سابق هرات بقتل رسید. ظاهراً دولت ایران در این کار دخالتی نداشت ولی از قرائن چنین به نظر می‌رسید که مخفیانه به محمد یوسف میرزا کمک شده بود تا به حکومت هرات رسید (۳).

در ذیحجه ۱۲۷۱ کهنده‌لخان در قندهار فوت کرد. تقریباً مقارن با این واقعه که هم زمان با رفتن ماری از ایران بود، دوست محمدخان که در کابل منتظر چنین فرصتی بود قندهار را گرفت (۴) و به خونخواهی دامادش صید محمدخان، متوجه هرات شد. محمد یوسف میرزا که رابطه نزدیکی با دولت ایران داشت فوراً کمک خواست (۵).

از نظر دولت ایران مسئله مهم سیاسی مسئله هرات بود که طبق گفتا بوره تنها فکر سیاسی بود. شاه باطنا میل داشت هرات را بگیرد (۶) و از این

۱- طبق موافقت نامه سال ۱۸۵۲-۱۲۶۹ قرار شد ایران در امور داخلی هرات دخالت نکند، تقاضای خطبه و سکه به نام شاه ننماید، نماینده دائمی در هرات نداشته باشد، هراتی‌های محبوس را آزاد کند، قشون به هرات نفرستد مگر در صورتی که نیروی خارجی به آن شهر حمله کند و حکومت هرات از آن دولت کمک بطلبد. در عوض دولت ایران شرط کرده بود که دولت انگلیس نیز به هیچوجه در امور هرات نباید دخالت نماید.

Sneil to Malmesbury, Tehran 30 th Jan. 1853-I.O. 105.

2- Seyed Mohamad Khan to Thomson Feb. 1856 I. O. 107.

۲- نامه‌ای در آرشیو وزارت خارجه ایران مجلد ۱۲۶ هست که تاحدی این امر را ثابت می‌کند. در این نامه نوشته شده است: «... هرگاه مصلحت در بودن ظهیرالدوله (صید محمدخان) ندانند و صلاح دولت را در تفییر حاکم هرات بدانند آنهم اسبابش دردست است...»

۳- کهنده‌لخان در ذیحجه ۱۲۷۱ فوت کرده ماری در ربیع الاول ۱۲۷۲ ایران را ترک کرد و دوست محمدخان در جمادی الاول ۱۲۷۲ قندهار را گرفت و دولت ایران در شعبان همان سال هرات را محاصره کرد...

۴- آرشیو وزارت خارجه ایران مجلد ۱۲۶.

۵- شاه میل داشت هرات را بگیرد ولی در صورت عدم پیشرفت این کار مایل بود که افغانستان به حالت سابق به سه قسمت مستقل باقی بماند.

اسناد و مدارك فرخ خان امین الدوله جلد ۱ چاپ ۱۳۴۶ صفحه ۱۵۹.

که هرات بدست دوست محمدخان که رابطه دوستانه‌ای با انگلیس داشت افتد سخت بیمناک بود (۱)، ولی باید گفت که علی‌رغم تصور دولت ایران دولت انگلیس در این دوره هنوز تصمیم مثبتی درباره هرات و خط‌مشی خود در افغانستان نگرفته بود (۲) و تصمیم کمک به دوست محمدخان بعد از حمله ایران به هرات اتخاذ شد (۳).

بدون شك، بودن بوره در تهران و رابطه امپراتورکننده‌ای که با فرانسه برقرار شده بود در خطی‌مشی ایران بی‌تأثیر نبود چون به پشتیبانی امپراتور ناپلئون سوم اتکا می‌کردند و چه‌بسا اگر این پشت‌گرمی نبود چنین تصمیمی گرفته نمی‌شد و جنگ شروع نمی‌گشت چنانچه در ۱۸۵۲-۱۲۶۹ که دولت ایران هرات را اشغال کرد فقط در مقابل تهدیدات انگلیس آنرا تخلیه کردند. البته بوره که عاقبت کار راپرای ایران و خیم می‌دید سعی کرد که آنها را بر حذر دارد و بفهماند که دولت فرانسه چون با انگلیس هم‌عهد است نمی‌تواند از ایران حمایت کند ولی دولت ایران را کاملاً ناامید نمی‌کرد (۴) و ایرانیان نیز گوش شنوا نداشتند در جواب نصایح بوره نوشته بودند که: «مصالح طرف هرات یکی از مهمان عظیمه این دولت محسوب است امری نیست که از آن جناب با سفارتی دیگر استخراج شود بلکه دولت علیه باقتضای مصالح ضروریه ملکیه و ملاحظه اطراف آن کار نموده است و خواهد نمود» (۵).

۱- در اوایل سال ۱۸۵۵ - ۱۲۷۱ دوست محمدخان با دولت انگلیس قرارداد دوستانه‌ای منعقد کرده بود که باطلاع دولت ایران رسیده بود و چه‌بسا که دلیل حمله ایران به هرات ترس از عاقبت این دوستی بود.

2- Clarendon to Murray, Foreign Office 15th May 1856, F. O. 539.

3- J. F. Standish, "The Persian War 1856-7" Middle Eastern Studies, vol. 3, No. 1 1966.

۴- در يك مصاحبه با میرزا عباس نماینده وزیر خارجه ایران بوره گفته بود: «همینکه خبر به امپراتور فرانسه رسد که «موراء» ترك مراوده کرده است و انگلیس‌ها بنای حرکت بایران دارند بدولت انگلیس ابلاغ خواهد کرد که... از قراری که ایلچی من نوشته است «موراء» حق نداشته ترك مراوده نماید... در صورتی که دولت ایران طالب اتفاق با دولت انگلیس و فرانسه بوده است خود اقدام به حسن طلب کرده است و هنوز که کاغذی در راه رده است ابلجسی نبایست ترك مراوده نماید...»

آز شب و وزارت خارجه ایران، مجلد ۱۲۶.

۵- ایضا.

با همه این ملاحظات، چون دوست محمدخان قندهار را گرفت و قصد حرکت بسوی هرات را داشت، دولت ایران آنرا دلیل کافی دانست و تصمیم گرفت که به محمدیوسف میرزا کمک بفرستد و در ربیع الاول ۱۲۷۲ اشتهارنامه‌ای انتشار داده شد تا بدان وسیله خط‌مشی دولت توجیه شود (۱).

از نامه‌های سلطان مراد میرزا حسام‌السلطنه والی خراسان که مامور کمک به محمدیوسف میرزا بود، چنان استنباط می‌شود که نقشه دولت این بود که در مراحل هرات را بگیرد و ظاهراً قرار بر این بود که قسمتی از قوای ایران بسرکردگی سام‌خان ایلخانی (۲) از راه مسالمت‌آمیز وارد هرات شود ولی شاهزاده محمدیوسف میرزا در مقابل مخالفت‌های هراتی‌ها حاضر نشده بود که قوای ایران در هرات مستقر شود (۳) و بنابراین به گفته حسام‌السلطنه ایرانیان بین محمدیوسف و عیسی‌خان، یکی دیگر از خوانین هرات، نفاق انداختند و عیسی‌خان بطمع حکومت افتاده محمدیوسف را دستگیر کرده بود و به ایرانیان تسلیم نموده بود. ولی بعداً عیسی‌خان نیز حاضر نشد هرات را به ایرانیان واگذار نماید (۴) و از دوست محمدخان و انگلیسها کمک خواست (۵) بنابراین در شعبان ۱۲۷۲ سلطان مراد میرزا مجبور شد هرات را محاصره کند. محاصره هرات بیش از آنچه ایرانیان انتظار داشتند بطول انجامید و اهالی هرات با نهایت جدیت مقاومت کردند.

حسام‌السلطنه در این باره نوشته است: «گمان نفرمایید اهل هرات از اول تا حال در مقصود اولیای دولت غافل بوده‌اند که می‌خواهند به ملایمت و تدبیر تصرف کلی در شهر به‌پرسند... و نکته این است که با هر که کمال محبت و نوازش را می‌کنم و روی به خدمت می‌آورد و چون از غایت مقصود ما که تصرف هرات است مطلع می‌شود سر و می‌زنند... زیرا که همه این مردم عزت خود را

۱- «روزنامه وقایع اتفاقیه» ربیع الاول ۱۲۷۲.

دولت ایران در این دوره از همه وسایل تبلیغاتی که در دسترس داشت چه در ایران و چه در خارج استفاده می‌کرد. ماری در این باره نوشته بود که صدر اعظم فهمیده است که با پرداختن مبلغی پول می‌تواند همه‌گونه مقاله در جراید خارج چاپ کند.

Murray to Clarendon, Baghdad, 22 nd Dec. 1856 I. O. 111.

۲- برای شرح حال سام‌خان ایلخانی رجوع شود به کتاب «سه سفرنامه» باهتمام قدرت‌الله روشنی، چاپ ۱۳۴۷، صفحه ۲۲۷.

۳- آرشیو وزارت امور خارجه ایران جلد ۳۴.

4- Mission News Writer at Meshed, 27 th Shaaban - 1 rst May 1856 F. O. 539 .

5- Clarendon to Murray, Foreign Office, 2nd Oct. 1856 F. O. 539.

دولت انگلیسی دولت روپیه برای او فرستاده بود.

در عدم تصرف هرات می‌دانند حالا کار با مردم از ملایمت و تدبیر گذشته و بخششونت و شمشیر کشیده و پرده برافشاده... حالا که ما می‌گوشیم و شهر می‌خواهیم آنها می‌گویند نمی‌دهیم کار از تمهید و تدبیر گذشته است.» (۱)

ایرانیان مهندس فرانسوی بنام بهلر (۲) را برای اداره امور محاصره به کمک فرستادند ولی کاری از پیش نرفت و انگلیسها فرصت یافتند که به ایران حمله کنند.

عدم موفقیت حسام السلطنه را به کاشمکنی‌های عمدی میرزا آقاخان نسبت داده‌اند (۳) ولی نباید فراموش کرد که دولت ایران بهیچوجه برای جنگ در دو جنبه آمادگی نداشت (۴) و از لحاظ مالی نیز وضع بسیار مغشوش بود، علاوه بر این حسام السلطنه شهری که به عنوان سرداری نامی کسب کرده با واقعیت چندان صدق نمی‌نماید شکایات از رهبری و خصوصیات اخلاقی او در نامه‌های موجود بسیار است (۵) در هر حال وقت از دست رفت و انگلیسها به خاگ و پوشهر، سپس برازجان و خوشاب و بعداً محمره حمله کردند و در همه جا با عیب‌نیشینی و شکست ایرانیان روبرو شدند.

بوره در این مدت چه می‌کرد؟ حناچه ذکر شد بوره در وضعیت مشکلی قرار داشت و درخواست مراجعت به فرانسه نموده بود ولی ایرانیان که هنوز به پشمیبانی و کمک امپراطور می‌اندیشیدند ناامید نشده بودند، مرید نظریاتش را جویا می‌شدند ولی گوش به نصایح او نمی‌دادند. بالاخره در ذی‌عده ۱۲۷۳

۱- آرشیو وزارت خارجه ایران - مجلد ۳۴.

۲- بهار افسر قدیمی ارتش فرانسه بود که از خدمت آن دولت استعفا داده سه سال بود در خدمت دولت ایران بود. البته از اینکه یکفر فرانسوی در محاصره هرات بود انگلیسها اعتراض شدید به آن دولت نمودند.

۳ خان ملک ساسانی، «سیاستگران دوره قاجار»، جلد ۱.

نهران ۱۳۳۸، صفحه ۲۹-۳۳.

۴ - مازی خود از وضع نابسامان ارتش ایران و اشکالاتی که بر اثر نرسدانی هوا به جذب داشتند باخبر بود.

Murray to Clarendon, Tabrez, 15 th Feb. 1856 F. O. 539.

بوره نیز به نمایندگی دولت ایران گفته بود... «شما با این قشون به نظم و سرگردگان بی‌ربط و مشت خالی چطور می‌توانید در مقابل حمله انگلیس... نایستبد این ایستادگی شما در این حالت به آن می‌ماند که باتاج و تخت خودتان مازی کنید...»

آرشیو وزارت خارجه ایران مجلد ۱۲۶.

۵ - نامه‌های شکوه‌آمیز از رفتار حسام السلطنه در آرشیو وزارت خارجه مجلد ۱۲۶ بسیار است.

نشان‌هایی که بوره خواسته بود از فرانسه رسید و پس از اعطای نشان به پیشگاه شاه و صدر اعظم وقتی چند از درباریان تهران را ترك نمود. دولت ایران احترامات بسیار برای حامل نشانها و بوره قائل شد و حتی سفیر را با کالسکه روانه مرز کردند، چون فکر می‌کردند که با اظهار این‌گونه دوستی و فرستادن هدایای گرانبها نظر موافق امپراطور را جلب خواهند کرد. مثلاً حتی برای سفیر فرانسه در اسلامبول نشان فرستاده بودند و سفیر ایران فرخ‌خان حامل هدایای بسیار گرانبها برای امپراطور و امپاتریس فرانسه بود. (۱)

پس از بوره کنت دوگوبینو، به‌عنوان شارژدافر، مسوول امور سفارت فرانسه گشت و همان روال بوره را ادامه داد. در ضمن مشغول رتق و فتق امور مربوط به اتباع ایران که تحت‌الحمايه انگلیس بودند گردید (۲) و مسائل مهم و دامنه مذاکرات صلح به اسلامبول و سپس پاریس کشیده شد و در این مدت در تهران واقعه مهمی رخ‌نداد.

در این زمان دولت ایران فرخ‌خان غفاری را مامور فرانسه کرد تا شاید معاهده سیاسی را که نتوانسته بودند با بوره منعقد نمایند برقرار کند و به او دستور داده شده بود که به تفصیل توضیح دهد چگونه دول روسی و انگلیس ایران را تحت فشار قرار داده‌اند و چگونه مانع از پیشرفت ایران شده‌اند و تذکر دهد که معاهده تجارتی با فرانسه از نظر دولت ایران بی‌نتیجه است و ایران بدوستی و پشتیبانی سیاسی فرانسه احتیاج دارد و شاه شخصاً از امپراطور خواهش دارد که «... این دولت را داخل میزان پورپ نماید». (۳) در ضمن فرخ‌خان دستور داشت که در اسلامبول با سفیر کبیر انگلیس استراتفورده دو ردکلیف درباره قهر ماری و مسئله هرات مذاکره نماید (۴) و سعی کند این دو مسئله

۱- دولت انگلیس از وزیر خارجه فرانسه درخواست کرده بود که در چنین موقعیتی نشان به ایرانیان اعطا نشود ولی دستور والوسکی در این باره به تأخیر انجامید و نشانها به تهران رسیدند و بوره آنها را اعطا کرده بود.

Cowley to Clarendon, Paris - 24 th Aug. 1856 F. O. 539.

۲ - در آغاز جنگ شارژدافر انگلیس استونس قبل از ترك ایران اتباع ایران را که تحت‌الحمايه انگلیس بودند به فرانسویان سپرده بود. این اشخاص اغلب پس از رفتن انگلیسها از تحت‌الحمايه استعفا دادند. البته ماری می‌گفت این کار در اثر فشار صدر اعظم بوده.

Depeches Diplomatiques, P. 39.

۳- اسناد و مدارك فرخ‌خان، جلد ۱، صفحه ۲۹.

۴ - در دستور العمل درباب هرات به فرخ‌خان دستور داده شده بود که بدولت انگلیس بگوید که از هرات حاضراند بگونه بشرط اینکه قرارداد زمان شیل تجدید شود. این دستور را پس از تسخیر هرات نیز تکرار می‌کردند. ایضا صفحه ۲۹-۳۰.

را حل نماید. در صورت عدم موفقیت می‌بایست فرخ‌خان به فرانسه رود و با اصرار امر را آنجا بانجام برساند و به اطلاع باطنی دولت فرانسه شاید بدون توسط‌ظاهری دولت مشران‌الیه‌ها امر را بگذرانند. و اگر آنجا هم موفق نشد آنوقت باید به لندن رود و آشکارا خواستش منخلیت اعلیحضرت امپراتور فرانسه را درین امر بنماید و به توسط امپراتور فرانسه کار را بگذرانند.» (۱)

دستورالعمل فرخ‌خان قسمت بسیار جالب توجهی دارد که حاکی از بی‌اطلاعی دولت ایران است که قبلاً به آن اشاره شده است. به او دستور داده شده بود که به دولت فرانسه بفهماند که اگر «امپراتور فرانسه خیالش با خیالات ناپلیان بزرگ مطابق است و این دوستی که با دولت ایران کرده است و عهده‌ی که بسته و سفیری که در تهران نشاندہ است مقصودش اخذ صرفه بزرگ است... و یک وقتی خواهد شد که آن دودولت (انگلیس و فرانسه) بهم خواهند زد و در صورت ظهور چنین حوادث بزرگی دولت ایران به علت قرب به هندوستان می‌تواند اسباب بزرگی بشود و از همراهی و موافقت ایران با فرانسه و صرفه‌های عمده و کلیه بجهت دولت فرانسه می‌تواند حاصل شود...» (۲)

در دستورالعمل دیگری به فرخ‌خان پیشنهاد شده بود که اگر واقعا ببیند که دولت فرانسه دخالت در امر ایران نمی‌کند، «به ناچار حکم عقل این خواهد بود که به جهت رفع مضرات انگلیسها دولت علیه طرح خصوصیت کامل با دولت انگلیس بریزد اگر دولت انگلیس دولت ایران را باطنا با خود صادق بداند شاید بکنار بیاید...» (۳) البته دستور صحیح از اول می‌بایست همین باشد ولی دولت ایران تا شکست محمره واقعا حاضر به مصالحه نبود.

میرزا آقاخان توجه نداشت که دولت انگلیس ممکن است شرایط ایران را قبول نکند و هرچند که بوره به این موضوع اشاره کرده بود و شاه و فرخ

۱- اسناد و مدارك فرخ‌خان، جلد ۱ صفحه ۱۶.

۲- ایضا.

در جای دیگر به فرخ‌خان دستور داده شده بود که سعی کند با دول اروپایی و آمریکا قرارداد منعقد کند ولی می‌تواند به انگلیسها بگوید که «دولت ایران حاضر است از این قراردادها حسرت بکشد بشرط اینکه انگلیس هم از هرات دست بکشد...» ایضا صفحه ۳۸.

۳- ایضا صفحه ۳۷.

خان نیز متوجه نفس دستورالعمل شده بودند ولی میرزا آقاخان نامه‌های بسیاری برای فرخ‌خان می‌نوشتند و به او تاکید می‌کرد امر را انجام دهد ولی تا هنگامیکه اتمام حجت انگلیس را دریافت نکرده بود به وخامت وضع پی نمی‌برد. وقتی فرخ‌خان به اسلامبول رسید با اتمام حجت انگلیس مواجه شد و فهمید که حاضر به مذاکره نیستند (۱) و اگر چنانچه تردید نکند جنگ خواهد شد.

در بین مذاکرات خبر تسخیر هرات به فرخ‌خان رسید و همزمان با این خبر بوره نیز وارد اسلامبول شد. فرخ‌خان کمی دلگرمی پیدا کرده (۲) تماس نزدیکی با بوره برقرار نمود و با اطلاع او تصمیمات خود را گرفت، (۳) ولی دخالت بوره برای ایران فایده‌ی نبخشید.

فرخ‌خان شرایط مراجعت ماری (۴) همچنین پرداخت غرامت به هراتی‌ها و تخلیه هرات و صرف‌نظر از ادعای ایران بر هرات را قبول کرد و از رد کلیف مهلت خواست تا موارد دیگر، از جمله عزل صدراعظم و پرداخت طلب اتباع انگلیس و قرارداد با امام مسقط و انعقاد قرارداد جدید تجارتي را به تهران خبر دهد و کسب تکلیف نماید بشرط اینکه در این بین انگلیسها به ایران حمله نکنند ولی رد کلیف اصرار داشت که باید یکجا و بلاشرط قبول شود، بنابراین فرخ‌خان که بخصوص عزل صدراعظم را نمی‌توانست قبول کند (۵) تصمیم گرفت اسلامبول را ترک نماید و به پاریس رود. برای تبرئه خود نوشته بود که فرانسویان به او کمکی نکرده بودند.

فرخ‌خان در جمادی‌الاول ۱۲۷۳ وارد پاریس شد و پذیرایی شایانی از وی به عمل آمد و فوراً بحضور امپراطور شرفیاب شد و در نامه‌هایی که به دولت

۱ - این اتمام حجت در شش فصل بود و مفاد آن از این قرار بود، تخلیه هرات پرداخت غرامت به هراتی‌ها چشم پوشی از ادعای ایران بر هرات انعقاد قرارداد با امام مسقط درباره بندرعباس پرداخت مبالغی که اتباع انگلیس از دولت ایران طلب داشتند انعقاد قرارداد جدید تجارتي و قبول برقراری قنصل در ایران و عزل صدراعظم.

2- Redcliffe to Clarendon, Therapia, 7 th. Dec. 1856 F. O. 539.

۳ حسین بن عبدالله سرابی «مخزن الوقایع» صفحه ۱۴۴، چاپ ۱۳۴۴.

۴ شرایط مراجعت ماری به تهران و نحوه معذرت خواهی صدراعظم از وی قبلاً توسط میرزا ملکم‌خان و میرزا احمدخان قنصل ایران در اسلامبول با رد کلیف معین شده بود.

۵ عزل صدراعظم را ماری پیشنهاد نموده بود و بحق معتقد بود که صدراعظم حاضر خواهد شد همه شرایط را در عوض آن قبول کند.

خود نوشت از دوستی آن دولت و پذیرایی که از وی شده بود خبر داد (۱) که باعث خرسندی شاه شده بود، (۲) علاوه بر این در نامه‌یی بتاريخ ۲۷ جمادی-الاول به دولت خود نوشت که اگر کار در پاریس بگذرد خیلی بهتر خواهد بود چون «در اینجا انگلیسها نمی‌توانند کاری که در ایران بی‌پرده می‌کنند در اینجا با حضور دولت فرانسه بکنند» (۳) در ضمن باطنا فرخ خان می‌ترسید که اگر به انگلستان رود به او بی‌احترامی کنند. دولت انگلیس مایل نبود که مذاکرات در پاریس انجام شود ولی در مقابل پافشاری فرخ خان مترجمی از لندن به پاریس فرستادند و مذاکرات در آنجا انجام گرفت.

فرخ خان هنوز به پشتیبانی فرانسه امیدوار بود و لرد کالی سمیر انگلیس به دولت خود نوشته بود که فرانسه بی‌میل نیست در این امر دخالت کند و برای خود محبوبیتی کسب کند. ولی طبق دستور دولت انگلیس لرد کالی مانع از دخالت فرانسویان در مذاکرات اصلی صلح شد. (۴) در ضمن لرد کالی با والوسکی وزیر خارجه فرانسه تماس نزدیک داشت و از او درخواست کرد که فرخ خان را ترغیب نماید که شرایط انگلیس را بپذیرد. در این دوره رابطه دوستانه‌ای بین فرانسه و انگلیس وجود داشت و دولت فرانسه مایل نبود که باعث رنجش انگلیس بر سر این مسئله شود بخصوص که انگلیسها از دخالت‌های بوزه کله‌مند شده بودند، بنابراین والوسکی طی چندین ملاقات با فرخ خان به او اصرار کرده بود که شرایط انگلیس را قبول کند و گرنه وضع بدتر خواهد شد. (۵) کم‌کم فرخ خان از همه طرف تحت فشار قرار گرفت (۶) و به لرد کالی پناه برده به او گفته بود که تنها وبدون حامی مانده‌است و روسها و فرانسویها به او کمکی نمی‌کنند و فقط به منافع خود می‌اندیشند، و از او به عنوان یک دوست راهنمایی خواسته بود (۷). کالی نیز که دستور داشت امر را هرچه زودتر بگذراند او را نصیحت کرده بود که تردید نکند و قرارداد را امضاء نماید و گرنه ممکن است شرایط دولت انگلیس سخت‌تر شود.

۱- آرشیو وزارت خارجه ایران مجلد ۱۲۶.

2- Depeches Diplomatiques, P. 79.

۳- آرشیو وزارت خارجه ایران مجلد ۱۲۶.

4- Clarendon to Cowley, Foreign Office, 27th. Jan. 1857 Clarendon M. S 274.

5 -Ibid 15th. Feb. 1857.

6- Ibid 18th Feb. 1857.

7- Ibid 7 th. Feb. 1857.

بالاخره بعد از مذاکرات مفصل دولت انگلیس قبول کرد که از چندین فقره از شرایط خود، از جمله عزل صدر اعظم، پرداخت غرامت (۱) و فصل مربوط به بندر عباس بگذارد و فرخ خان یقه شرایط را قبول کرد ولی بعداً با سرزنش شدید دولت خود مواجه شد (۲). فرخ خان در دفاع از کرده خویش نامه مفصلی برای شاه نوشته محسنات قرارداد را يك به يك شمرده بود (۳) ولی اشاره‌ای به عدم دخالت دولت فرانسه نکرده بود بلکه سعی نموده بود که دخالت آن دولت را بسیار مهم و موثر جلوه دهد تا قرارداد در تهران مورد قبول قرار گیرد، در صورتیکه نقش آن دولت فقط به اندرز فرخ خان و ترغیب او به قبول کردن و امضای آن محدود شده بود. فرخ خان در نامه‌یی به دولت خود از نقش دولت فرانسه چنین نوشته بود: «دولت فرانسه که اوایل از مداخله در کارهای ما کمال اجتناب را داشت اگر کم خود را بطوری دخیل کارها می‌یافت که آخر الامر به کمال قدرت بنای توسط را گذاشت» (۴).

آنچه فرخ خان از دخالت دولت فرانسه نوشته است کاملاً صحیح نبود ولی در قبولانندن قرارداد صلح در تهران بی‌تأثیر نبود.

دریافت خبر صلح شاه را خرسند کرده بود ولی پذیرفتن شرایط آن مشکل بود بخصوص که تبلیقات بسیار برای توجیه خط‌مشی دولت و برانگیختن مردم شده بود و اکنون شکست سخت به نظر می‌رسید و دشمنان صد اعظم با امضای قرارداد مخالفت شدیدی می‌کردند (۵). گوینو نوشته که از نفوذ خود استفاده کرده بود تا دولت ایران را متقاعد کند معاهده را امضاء کند و متذکر شده بود که چون قرارداد با وساطت امپراتور منعقد شده باید قبول شود. در ضمن از فرانسه به او دستور داده شده بود که نظر دولت خود را نیز در این باره با اطلاع دولت ایران رساند. میرزا آقاخان خود نیز در توجیه قرارداد گفته بود که اگر اکنون قرارداد امضاء نشود باعث رنجش امپراتور خواهد شد. بالاخره با وجود اشکالات و معایب بسیار معاهده پاریس با امضای شاه رسید و می‌بینیم که رابط‌یی

۱- شاه از اینکه فرخ خان در اسلامبول پرداختن غرامت را قبول کرده بود بسیار ناراضی شده بود.

«مکاتبات ناصرالدین شاه با میرزا آقاخان نوری»، مجله یفما، سال ۱۳۴۰ شماره ۱۴، صفحه ۱۰-۲۰۸.

۲- میرزا آقاخان نامه‌های بسیاری به فرخ خان نوشته او را برای قبول قرارداد و عجله در امضای آن سرزنش کرده بود.
«اسناد و مدارك فرخ خان»، جلد ۱ صفحه ۲۹۴.

فرخ خان پیش‌بینی چنین ایرادات را می‌کرد و از والوسکی خواسته بود که نامه‌ای به دولت ایران بنویسد و توضیح دهد که وی چاره‌یی جز این کار نبود.

۳- اسناد و مدارك فرخ خان، جلد ۱ صفحه ۴۲۶.

۴- آرشیو وزارت خارجه ایران مجلد ۱۲۶.

5- Depeches Diplomatiques. P. 88-9.

که ایران با فرانسه برقرار کرده بود چه نتیجه‌ای داشت.

رابطه ایران و فرانسه که این بار نیز مانند زمان فتحعلیشاه عاقبت چندان خوشی برای ایران نداشت، بعد از این دوره دیگر قطع نشد ولی اهمیتی را که از نظر دولت ایران داشت از دست داد و تا مدتی ناصرالدین شاه سعی نکرد چنانچه قبلاً سعی داشت موازنه‌یی بین قدرتهای بزرگ روس و انگلیس برقرار نماید و به دخالت دادن قدرت سومی در امور ایران نیندیشید، ولی مسئله‌هرات به این جا خاتمه نیافت و همچنان دولت ایران مشغول آن بسود تا در ۱۲۷۹ بالاخره دوست محمدخان آن ایالت را ضمیمه مملکت افغانستان نمود و دولت ایران بمناسبت معاهده پاریس قلندر به جلوگیری از این پیش‌آمد نبود.

عهدنامه پاریس مانند عهدنامه ترکمانچای یکبار دیگر ضعف دولت ایران را در مقابل اروپاییان نمایان کرد و چشم عده‌ای از رجال را به واقعیات روشن نمود (۱). بخصوص فرخ خان و میرزا ملکم که از نزدیک با این وقایع مربوط بودند به اشتباه بزرگ دولت ایران پی بردند (۲) و بعد از مراجعت به ایران سعی کردند با ترغیب شاه وضع را اصلاح کنند (۳).

۱- محمد محیط طباطبائی، مجموعه آثار میرزا ملکم خان، چاپ تهران ۱۳۲۷.

مقدمه صفحه ۵.

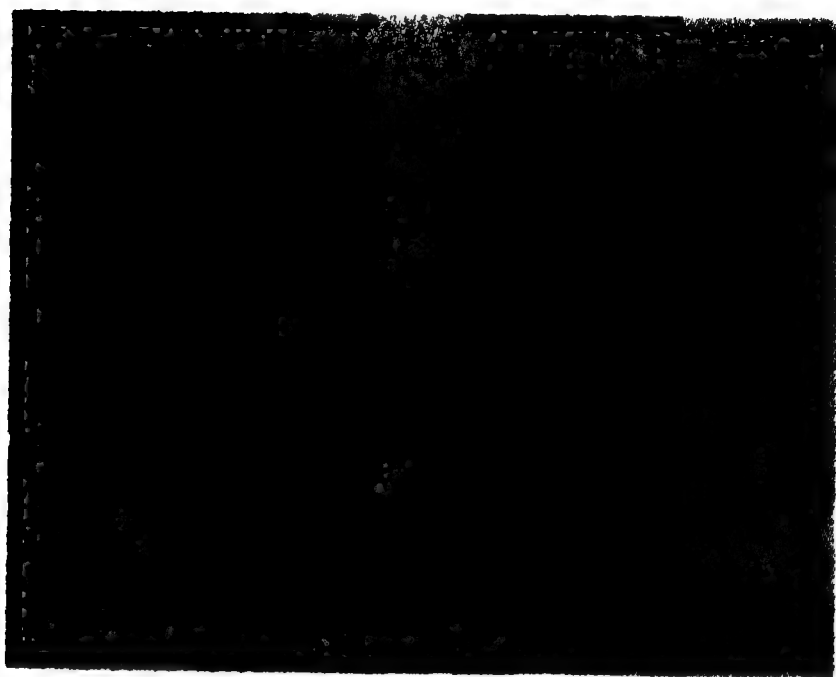
2- Malcom Khan a Bouree. Constantinople, 25 Aout, 1856 A. N. F. vol. 27.

۳- محمد محیط طباطبائی و مجموعه آثار میرزا ملکم خان، صفحه ۵۲ و «اسناد و مدارك فرخ خان»، جلد ۳، صفحه ۳۳۰.

نگارش: دکتر سید حیدر شهریار نقوی سرپرست بخش

پاکستان شناسی و زبان اردو در دانشگاه اصفهان

بزرگواریه‌های استاد بزرگوار



در سالهای ۱۳۳۲ تا ۱۳۳۳ بود که اینجانب در کلاسهای دوره دکترای فارسی دانشگاه تهران با تعدادی از دانشجویان (داخلی و خارجی) افتخار استفاده از محضر مبارک استاد عالیقدر جناب بدیع الزمان فروزانفر را داشتم. تدریس دو ماده دروس اجباری بعنوان متون فارسی و سبک شناسی بصده آن استاد فاضل و از چند گذاشته شده بود. در آن زمان کلاسها در ساختمان دانشسرای عالی در

دیگی کاخ وزارت فرهنگ و هنر کنونی در حوالی بهارستان برگزار می شد .
 ماقبای درس نسبتاً کوچک و جمعیت دانشجویان هم محدود و کم بود . با اینکه
 اس‌های دروس فوق در بزرگترین اطاقها تشکیل می یافت ولی بعلمت اینکه
 متاد در روشن ساختن غوامض از دیوان حافظ و شرح مطالب دشوار و دور
 فهم ادبی و رفع اشکالات لغوی و دستوری از متون کلاسیک فسارسی روش
 بسیار جالب و شیوایی بکار می بردند جائی برای دانشجویانی که چند دقیقه دیرتر
 آمدند در کلاسها باقی نمی ماند و آنها در هر محلی که امکان داشت سرپا و
 ایستادند .

استاد برای آنکه دانشجوئی در حین درس احساس خستگی نکند بیانات
 مفز و فاضلانه خویش را با شوخی های ادبی بهم می آمیختند و گاه گاهی همه
 ضار کلاس را می خنداندند . بعضی از دانشجویان بخود اجازه می دادند زیر
 ایه مرحام استاد و لطایف ادبی شان که از افکار بلند تصوف و عرفان سرچشمه
 گرفت به شوخی های مجازی نیز بپردازند . من باب مثال روزی یکی از شاگردان
 دس بنام آقای مقصودی پس از شنیدن صعوبات و مشکلات عشق حقیقی به
 سان پیشنهاد کرد چون عشق حقیقی دشواریهای زیادی را داراست بهتر است
 سان نوعیت آن را تغییر دهند و به عشق مجازی بپردازند استاد درقبال چنین
 شنهادی از بالای عینک بطرف دانشجوی مزبور نگاه کردند . نگاهی بسیار
 ملاطفت و مشفقانه و با تبسم ملیح همیشگی خود که اغلب بر لبان ایشان
 ششم می خورد فرمودند : مقصودی عزیزم ، من بدلیل سستی یا نمی توانم از پیچ
 خم های جاده عشق گیسو درازان بگذرم . مقصودی که اندام نسبتاً کوتاه ولی
 حاضر جوابی و گل گفتن ید طولانی داشت از پس پشت رفقای در جلو نشسته
 سخ داد « جناب استاد سستی پا که در این زمان غصه ای ندارد . تا کسی ماشاء الله
 اوان است و به آسانی میتوان با کمک آن این جاده را پیمود و از پیچ و خم آن
 شست . » استاد خندیدند و با صدائی که حاکی از ستایش استادانه در مورد
 ضر جوابی شاگردشان بود فرمودند : « مقصودی ، حالا تو ما را به این جاده
 کشی ! بیا فرزندان ، این جاده پیشکش تو . سلامت روی و خوش باشی »

از تمام همدرسان در کلاس شنیده بودم که استاد تمایلی به آن ندارند که از
 اگردی بزودی امتحان کنند و برای آنکه آنها فرصت زیادی جهت مطالعات
 مترده و عمقی داشته باشند موضوع امتحان شاگردان دوره دکتری را تا
 نوانند برای سالهای زیاد به تعویق می اندازند و هر گول به آینده نامعلومی
 کنند . من که دانشجوی پاکستانی و به اصطلاح دانشجوی خارجی بودم از این
 لاع در مورد بتاخیر انداختن امتحان از طرف استاد خیلی نگرانی داشتم برای
 له بعلمت بورسی بودن اقامتم در ایران برای سالهای دراز مقدور و میسر
 د اما علیرغم این چنین شایعات بخودم جرات دادم در اواخر سال دوم تحصیلی
 ضوع امتحانم را پیش ایشان مطرح سازم . استاد برخلاف انتظار دیگران و

بدون درنگ روزی را برای امتحان تعیین فرمودند و بنا شد با ۱۹ کتاب یکشنبه هفته آینده بمنزل ایشان که در آنوقت در گوشه شمال غربی محل تقاطع خیابانیهای درختی و حقوقی واقع شده بود بروم.

روز و ساعت تعیین شده فرارسید و من با چهار بسته کتاب درست سر ساعت چهار بعد از ظهر یکشنبه هفتم خردادماه سال ۱۳۳۳ دم در منزل استاد از تاکسی پیاده شدم و زنگ در را به صدا درآوردم. مستخدم ایشان دروازه باز کرد و بمن اطلاع داد استاد گرفتار تب شدید گشته و بستری شده‌اند. در آن حال وظیفه‌ام بود از ایشان احوالپرسی کنم و اگر کاری داشته باشند در انجام آن بکوشم اما ترسیدم مبادا احوالپرسی من حمل پر یادآوری در مورد ایفای وعده امتحان شود مصمم شدم از مستخدم خانه خداحافظی کنم و برگردم و امتحان را از طرف خودم موکول به بعد کنم. بسته‌های کتاب را برداشتم و منتظر تاکسی ایستادم. دقیقه‌ای نگذشته بود در منزل استاد مجدداً باز شد و مستخدم از من خواست در اطاق پذیرائی بنشینم و اضافه نمود این پیغام خود استاد شماست. مرد بوم ولی اطاعت از امر استاد واجب بود. وارد منزل شدم و در اطاق پذیرائی نشستم. پس از سه چهار دقیقه باحیرت مشاهده کردم استاد با کمک دیگران در حالیکه شال گردنی بر سر بسته و بتونی دور بدنشان پیچیده بودند و تب شدیدی از چشمانشان شراره می‌ریخت وارد اطاق شدند. در سلام و احوالپرسی بر من پیشی گرفتند و با حال عجیبی درصندلی نشستند. من در چنین وضعی غرق در خجالت بودم و از آمدن خود بی‌نهایت شرمسار و ناراحت ولی چاره‌ای جز اطاعت نبود.

برای استاد دعا و برای من چای، آجیل و میوه‌ها آوردند. استاد با صدائی لرزان که مبین کسالت سختی بود بمن امر فرمودند چای و میوه میل کنم. اطاعت کردم سپس فرمودند تاریخ بیهقی را باز کنم و صفحه ۱۷۳ را بخوانم. می‌خواستم استدعا کنم امتحان را بوقت دیگری موکول کنند اما ایشان که اضطراب مرا خوب درک کرده بودند با محبت فرمودند چیزی نیست، کسالت جزئیست. شما برای امتحان خودتان را آماده کردید و چهار بسته سنگین کتاب را نیز همراه آوردید دیگر نمیشود امتحان را برای موقع دیگری موکول ساخت. شروع کنید و کتاب‌ها را بیاورید جلو. این چه اصطلاحی است؟ این کلمه ریشه‌اش چیست؟ این عبارت چه مفهومی دارد؟ این شعر از کیست؟ این چه نوع بحر است؟ سبک خوابه و خوابو چه خصوصیتی را داراست؟ درباره شمس تبریزی چه اطلاعاتی دارید؟ تناسخ مولانا با تناسخ هندیان چه فرقی دارد؟ تفسیر دهندگان سبک خراسانی به سبک عراقی کی‌ها بودند؟ مروجین نثر مصنوعی چه اشخاصی بودند و آثار آنها چه خصوصیتی را داراست؟ و دهها سؤال دیگر و پرسش‌های گوناگون را مطرح ساختند.

ایشان در همان وضع نامساعد که تحمل آن کاملاً دشوار بود دوست برای

يك ساعت و ۲۹ دقيقه از من امتحان کردند. از هر کتاب سئوالاتی پرسیدند و تمام معنا امتحان را درست و حسابی برگزار فرمودند والی در عین حال هرجائی که احساس کردند من از گفتن پاسخ عاجز ماندم یا نتوانستم جواب کامل و مدلی بدهم ایشان با کمال رافت بکمک من شتافتند و مانند کلاس درس لب بسخن گشودند و بگروه‌گشائی و راهنمایی پرداختند و بدین ترتیب گاهی مرز در بین جلسه امتحان و کلاس تدریس از میان برداشته شد. در نتیجه ترس و وحشتی که از امتحان و ممتحن داشتم کم کم از بین رفت.

من احساس خستگی کردم ولی استاد با تمام ناراحتی بدنی خنده بر لب داشتند و درقبال پاسخ‌گویی من مرتب مرا تشویق میکردند و کمترین علامت خستگی یا ناراحتی در چهره تابناکشان خوانده نمی‌شد. راستی چقدر باید آدم بردبار و بزرگوار باشد تا بتواند در تب شدید به عهد خودش وفا کند و يك ساعت و نیم برای امتحان شاگردی خودش را با کمال ناراحتی جسمی در سندی می‌خکوب کند! امتحان از من بعمل آمد ولی پیش از آنکه استاد بمن نمره قبولی اعطاء فرمایند من بایشان برای کسب توفیق فراوان در حفظ قول، دلسوزی برای شاگرد و وظیفه‌شناسی عالی‌ترین نمره را دادم.

در سال ۱۳۳۴ در اردوی دانشجویان دانشگاه تهران که از طرف وزارت دربار در آبدلی برگزار شده بود من هم شرکت ورزیدم. روزی اعلیحضرت شاهنشاه آریامهر با اتفاق همراهان عالی‌قام از جمله جنابان آقایان دکتر علی‌اکبر سیاسی رئیس وقت دانشگاه تهران، استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، دکتر عمید رئیس وقت دانشکده حقوق، دکتر امیربیرجندی رئیس کتونی دانشگاه سپاهیان انقلاب و برخی از افسران عالی‌رتبه ارتش برای صرف نهار با مهمانان خود (دانشجویان) به آبدلی تشریف فرما شدند. پس از صرف نهار در تالار ناهارخوری برنامه‌ای تفریحی ترتیب یافت. من هم در آن شرکت نموده و قصیده‌ای را که در مدح شاهنشاه عالی‌جاه بزبان اردو گفته بودم خواندم. اعلیحضرت شاهنشاه آریامهر از راه تشویق مرا در حضور خویش احضار فرمودند و پرسیدند قصیده‌ای که خواندم به چه زبانی بود. عرض کردم بزبان اردو. فرمودند اینکه تقریباً هشتاد درصد واژه‌های فارسی را داراست بر دقت نظر ایشان در مسایل ادبی هم بی‌نهایت تعجب کردم و باستحضار ذات مبارک رساندم در همین حدود کلمات فارسی در اردو راه یافته و آن زبان را فوق‌العاده تحت تأثیر خود قرار داده‌است. فرمودند پس چرا اردو بقیه بیست درصد لغات فارسی را نیز قبول نکند اما پیش از آنکه بنده پاسخی به استفسار ملوکانه بدهم استاد بزرگوار، نظر به کمک بمن در پاسخ‌گویی رشته سخن را در دست گرفته و مرا بگونه‌ای پیش اعلیحضرت همایونی معرفی نمودند و از من تعریف کردند که بیش از پیش مورد توجه ملوکانه قرار گرفتم گوشش استاد مهربان در بالابردن احترام و مقام شاگردش در پیش شخص اول مملکت را به چه الفاظ و بیانی میتوان ستایش کرد. برآستی خیلی

قلب رؤف و مهربانی داشت استادی که در آنچنان موقعیتی در معرفی مشفقانه من سنگ تمامی را گذاشت.

باستفسار ملوگانه پاسخی دادم و خواستار آن شدم که با حد نظر گرفتن نزدیکی و ارتباط زیادی که در بین هجو کشور همسایه ایران و پاکستان وجود دارد تدریس زبان اردو در دانشگاه تهران آغاز و در رادیوی ایران هم بخشی اردو بطور منظمی تاسیس شود. استاد نیز بر بجا بودن پیشنهادات من صحه گذاشتند. اعلیحضرت همایونی در همان موقع به ریاست دانشگاه و سایر مسئولان امور امر فرمودند توجه فوری به عرایض من مبذول گردد. طولی نکشید کرسی زبان و ادبیات اردو در دانشگاه تهران تاسیس یافت و رادیو ایران هم بطور منظم و مرتب شروع به پخش برنامه اردو کرد. از طرف دولت پاکستان بنده مأموریت یافتم به تدریس اردو در دانشگاه تهران اشتغال ورزم.

بعضی آنکه استاد اطلاع یافتند من عهده دار تدریس زبان و ادبیات اردو در دانشگاه شده ام باز هم بمن کمک فرمودند و درس اردو را جزو دروس اجباری دانشکده الهیات (موسسه وعظ و تبلیغ) قرار دادند. اردو که در دانشکده ادبیات جزو دروس اختیاری دوره دکترا قرار گرفته بود و در اوایل کار در حدود ۲۲ نفر دانشجو داشت در دانشکده معقول و منقول تعداد دانشجویان آن گاهی از دویست نفر هم متجاوز گردید. در نتیجه توجه خاص استاد به اردو استقبال عجیبی از دروس آن در دانشکده منقول و معقول بعمل آمد.

بنده نه قوم و خویش استاد بودم و نه از کسانی بودم که بتوانم نفعی مالی یا سیاسی بایشان برسانم. هیچگونه انتظاری ایشان از من نداشتند ولی تا آخر عمر حامی و پشت پناه من بودند و تا می توانستند بانهایت صداقت و صمیمیت بمن محبت میفرمودند. همین محبت ها و بزرگواریهای استاد بود که من همیشه از جان و دل ایشان را دوست داشتم و تا آخرین نفس این روش ادامه خواهد یافت. روانشان شاد باد.

یادداشت‌های متفرقه ۱

اسدو شب پیش در محفلی که مشتمل بر نخبه افاضل تهران بود صحبت از بوستان و بیتی از ابیات مشکل بوستان بمیان آمد که گوئی در مدت پنجاه سال آشنائی به سعدی و کلمات به آن بیت بر نخورده بودم و در آن محفل هم نتوانستم بصحت و سقم بیت مزبور پی‌برم و یا معنائی که قریب بصحت باشد برای آن بیابم و خلاصه اینکه شعر مزبور همچنان لاینحل ماند اینک نص آن از روی نسخه بوستانی که مرحوم فروغی بدستیاری دوست دانشمندم آقای حبیب‌یفغائی تصحیح فرموده است:

«سمیلان چو برمی‌نگیرد قدم وجودی است بی‌منفعت چون عدم»

و دو شعر مقدم بر آن و یک بیت بعد از آن هم چنین است:

«یکی در نشابور دانی چه گفت چو فرزندنش از فرض خفنی بخت
توقع مدار ای پسر گر کسی که بی‌سعی هرگز بجائی رسی
سمیلان چو برمی‌نگیرد قدم..... الخ

و بیت بعد از آن:

«طمسح‌دار سود و بنرس از زیان که بی‌بهره باشند فارغ زیان»
در مراجعه بلفت‌نامه مختصری که در آخر نسخه مصحح مذکور فوق طبع شده است کلمه «سمیلان»: آب و لای ته‌حوض، و بقرای که چند نفر از افاضل حاضر در محفل دو شب قبل اظهار میکردند همین ترجمه بهمین عبارت در برهان قاطع نیز به کلمه «سمیلان» داده شده است ولی خودم برهان قاطع را ندارم و هنوز مجال مراجعه به آن را در یکی از کتابخانه‌های عمومی هم پیدا نکرده‌ام ولی با رجوع به کتاب لغت عربی «اقرب‌الموارد» مسلم شد که لفظ مزبور و یا عبارت صحیح‌تر ماده‌ای که این لفظ باین معنی از آن ماده میتواند مشتق شود

۱- از یادداشت‌های استاد علامه سید محمد فرزانه.

عربی است نه فارسی با این توضیح که:

«سمله» در زبان عرب همان گل و لای ته‌حوض را معنی میدهد ولی سمیل و بطریق اولی سمیلان باین معنی از آن ماده‌نیامده است، اینک نص عبارت اقرب‌الموارد در ماده سمل:

«سمل الحوض سمل» نقاء من السمله و اصلحه. و سمل عینه: فقاها بحدیده محماه و قلعها، و سمل بین القوم: اصلح، و سملت الدلو: لم تخرج الا السمله للقلیه، و سمل الثوب سمولا و سموله و سمل الثوب سماله: اخلق و پس از تفسیر لغاتسی دیگر از این ماده که ذکر آن برای منظور ما بی‌فایده است مینویسد: «السمل محرکه: الثوب الخلق ج اسمال... والسمل بقیه الماء فی الحوض والسمل گعز. یخلق من الثیاب، آنگاه میگوید: «سملان الماء والنبیذ» بالضم بقایا هما و باز بعد از ذکر یکی از دو معنای سمله مینویسد:

«السمله ایضاً السمله»: الماء القلیل جمع: سمل واسمال وسمال وسمول... و تمام آنچه در تفسیر کلمه مورد بحث از کتاب مزبور استفاده میشود مربوط بمعنای مذکور در برهان قاطع میباشد همین است که نقل و عرض شد و چنانچه ملاحظه میفرمائید از ماده سمل وزن «فعلیل» بمعنای آن قلیل یا گل و لای ته‌حوض و امثال آن نیامده است و بطریق اولی لفظ سمیلان» باین معنی داده نشده و نمیتواند - برحسب قواعد چنین وزنی از آن ماده باین معنی در متون صحیح لغت عرب وارد شود. بلی در پایان بحث لغوی این ماده لفظ «سمیل» بمعنای جامه کهنه ذکر شده است:

«لُوب سمله و سمول و سمیل» ای خلق

نتیجه‌ای که از نقل نصوص مذکور بدست آمد این است که اولاً لفظ سمیلان اگر صحیح باشد عربی است نه فارسی.... و ثانیاً لفظ «سمیلان» بمعنای آب و لای ته‌حوض (از ماده سمل که بهمین معنی و بمعنای متقارب با آن در لغت عرب مضبوط میباشد) نمیتواند ازیرا چنین وزنی در اوزن قیاسی ثلاثی مجرد نداریم و برخلاف قیاس هم در کتب لغت ظاهراً نیامده است. و ثالثاً لفظ «سمیل» هم بمعنای مزبور علی‌الظاهر در لغت عرب نیست تا گفته که ممکن است الف و نون سمیلان علامت جمعی است که در فارسی بکار میرود و کلمه مزبور مانند بسی از کلمات عربی دیگر ادات جمع فارسی جمع بسته شده است مضافاً باینکه ترکیب بیت مورد بحث حکایت از منفردبودن کلمه مزبور میکند و نمیتواند در این بیت جمع تلقی شود حال از تمام آنچه گفته شد بگذریم و با فرض محال، فرض صحت لفظ و معنای آن را بهمان صورت که در متن بوستان مصحح فروغی و لغتنامه ضمیمه آن است بپذیریم، آیا میتوان شعر سعدی را باین فرض ناصحیح معنی کرد؟

وجوه نادرستی بیت مورد بحث برصورت مزبور فوق، علاوه برآنچه نسبت

به لفظ «سمیلان» اشاره شده از این قرار است:

۱- کلمه «سمیلان» نه فقط در زبان عربی غلط و بی سابقه است بلکه در فارسی مطلقاً سابقه استعمال فصیح ندارد و ظاهراً جز در این بیت مفلوط بوستان در نثر و نظم فارسی بهیچ معنی نیامده است و ضبط آن در برهان هم علی الظاهر برای ترجمه همین بیت سعدی بوده است و لا غیر....

۲- با اغماض از این همه مشکلات معنوی غیرقابل اغماض، نسبت «قدم برگرفتن» یا قدم برداشتن «به سمیلان» یعنی به گل و لای ته حوض آنقدر رکیک و قبیح و نامربوط است که محال مینماید سعدی استاد زبان فارسی و خلاق معانی در این زبان چنان نسبتی را تصور کرده باشد.

۳- فرض عدم نمودن برای گل و لای ته حوض به صرف اینکه نتواند «قدم برگرفته» فرض غلط و بیان رکیک و بی منطقی است، زیرا وقتی سلب فائده وجودی از گل و لای ته حوض صحیح بود و وقتی میتوانستیم وجود آن موجود را با عدم برابر گیریم که مسلم میشد آن موجود جز برای آن فایده خاص بوجود نیامده است و بعبارت دیگر وقتی بیان مورد بحث درست و منطقی و صحیح بود که گل و لای ته حوض فقط و فقط برای قدم برگرفتن آفریده شده باشد پس در حالی که اصلاً شأن و شغل و فایده وجودی گل و لای ته حوض قدم برگرفتن نیست بیان مزبو غلط محض خواهد بود.

۴- بین معنای بیت براین وجه که در بوستان مصحح بتصحیح فروغی میابیم و معنای ابیات قبل و بعد آن مطلقاً نسبت و ربطی وجود ندارد. و خلاصه مطلب آنکه لفظ سمیلان بخودی خود در هر جا و بهر معنی که باشد غلط است و نمیتوان با هیچ تأویل و توجیهی آن را صحیح دانست و لفظی که بمعنای گل و لای ته حوض و معانی متقارب با آن آمده است و هر لفظ دیگری هم که از این ماده بوجه صحیح بمعنای گل و لای ته حوض در این بیت آورده شود از حیث فصاحت و بلاغت و هنجار گفتار غلط و ناروا خواهد بود و بنابراین بطور حتم و جزم باید گفت این بیت سعدی با این صورت و معانی که به آن داده شده است غلط صریح است و البته دست نساخت و کتاب در آن راه یافته و آنرا باین صورت ناهنجار درآورده است.

پس صورت صحیح یا نزدیک بصحت بیت سعدی چه بوده و چیست؟ بعد از تأمل در صور و معانی که ممکن است به شعر مورد بحث داد برای این بنده مسلم و محقق گردید که لفظ «سمیلان» تحریفی است از کلمه «شمال» که بردست ناسخین و کتاب کم مواد و پرمعا روی داده است و این قبیل تحریف در الفاظ و عبارات متون فارسی و عربی و بیشتر در متون فارسی بسیار و بدون اغراق از احصاء و استقصا بیرون است.

علت این قبیل تحریف رسم الخطهای سابقین است که اولاً نقطه نمیگذاشتند ثانیاً دندانهای حروف دنداندار را بدقت مراعات نمیکردند و در سایر اشکال

حروف نیز بجز خطاطان استاد رعایت کافی ننمودند و فی‌المثل اختلاف بی دو حرف لام و نون بندرت در نوشته‌های نویسندگان عادی نمودار میشد همین رسم‌الخط آنهمه مشکلاتی را که در متون فارسی بدان برمیخوریم ایجاد مینمود. برای نمونه همین کلمه را برطبق آن رسم‌الخط مینویسم: «سملان» حال ملاحظه میفرمائید اگر فی‌المثل مکسی روی حرف «ل» بنشینند و یا حک لکی نقطه مانند بردانند لام واقع شود «شملان» سملان میشود....

و اما معنی کلمه که شتر نرم راه سریع‌السير است و مناسبت آن با حال و مقال در بیت مورد بحث آشکارتر از آن است. که محتاج بتوضیح باشد استعمال آنهم در زبان و زمان سعدی‌کمترین غرابیت و وحشت و وحشیتی ندارد تنها تصرفی که با این تصحیح در بیت مزبور باید نمود تعویض مکانی لفظ «چو» است با کلمه «شملال» آنهم برپرض اینکه متن بوستان مصحح مرحوم فروغی را موضوع حک و اصلاح قرار دهیم. و خلاصه کلام اینکه بیت مورد بحث در اصل گفته سعدی رحمه‌اله این صورت را داشته است: «چوشملال برمی‌نگیرد قدم وجودی است بی‌منفعت چون عدم». و البته شعر براین وجه صحیح و متناسب با سابق و به حق است ولی در عین حال اصراری در تقدیم و تاخیر کلمات مصرع محرف و صحت و سقم کلمات مزبور بجز همان لفظ سملان ندارم و احتمال میدهم با مراجعه بسایر نسخ خطی و چاپی بوستان صورتی کاملتر و صحیح‌تر از این صورت مورد قبول واقع شود. چیزی که برآن اصرار دارم تصحیح کلمه «سملان» است به «شملال» که برهرتقدیر یقیناً آنرا مطابق با واقع می‌شمارم والالهادی الی الصواب.

animal to a human being. Simon is artistically and religiously sensitive. He represents the gradual alienation of the creative artist, in this century, as he is forced further and further into a position of isolation until he climbs so high in his ivory tower that he can communicate only with the spirits. After Simon, the savage society turns its violence against Piggy whose death symbolizes the complete defeat of the intellectual by the savage.

An *avant-grade* is, by definition, an advanced group which goes ahead of the majority of the people in society. In this respect Dryden in his time was *avant-grade*, so were Wordsworth and Coleridge; but what they rejected were the literary traditions of the previous ages. Today's *avant-grade* rejects the whole basis of society and, indeed, rejects the very society on which it preys. To this extent, it could more properly be styled a cultural guerilla group, owing allegiance to no one save its own members, contemptuous not only of the main body but also of civilization and culture. The theater, Artaud said, is the double of another world opposed to this dull and deadening existence we are so used to, a world whose reality "is not human but inhuman", where "man with his customs and his character counts for very little".

Alain Robbe-Grillet also seemed bent upon extracting the human personality from literature as fully as possible, leaving in its wake a convergence of things, a world unmarked by the human presence. What we are struck by in his fiction is the virtual disappearance of the human protagonist: the world of his novels is a world, it seems, in which there is no room for man, all the available room being taken up by the hard, resistant materialities with which the ghostly remnants of men collide. With the abstracting of human consciousness, we are left as near as possible to the zero degree of literature.

The frantic attempts to create a new art form every month, the compulsive search for novelty, the almost simultaneous acceptance and rejection of the latest, most modish experiment however perverse or abnormal it may be—all these are symptomatic of a dying man's feverish attempts to clutch on to something. All these things indicate the definite closing down of a civilization and the approaching death of a culture. This crisis in the twentieth century art and literature marks the end of the great period of human history which began with the Renaissance.

André Malraux once asked if man in the twentieth century could survive after God had died in the nineteenth. O'Neill's answer in *The Iceman Cometh* is no. The derelicts in the play, all of them childless, symbolize humanity that is engaged in the landable act of committing suicide. Could there have been a better prediction of the self-destructive situation of disillusionment that twentieth century people are going through now? Since there is no transcendental being, and therefore no universal plan, man has become a random creature whose futile attempts to impose order on the surrounding chaos are merely absurd. He is seen as a victim at the mercy of an indifferent cosmos. Because he has rejected immortality, nothing has remained for him. If there is no God, there is no law; so everything can be permitted. The master of the world, after he was overthrown, was replaced by man who on the grounds of indignant protest at suffering has elevated himself to the level of a God, who he believes observes the misery of the human condition with the indifferent eye of a Divine Cyclops.

Practically every work of contemporary art is one in which man, the human being, is tyrannized by a destructive force either in himself or in an uncontrollable universe in which he has tried to carve out a little room for living. This has been expressed beautifully in *Lord of the Flies* where the destructive bestial forces operate counter to the forces of reason and civilization. This theme is revealed in several scenes in the book where the boys perform destructive acts especially in the central portion of the novel when the forces of Jack triumph over the forces of Ralph. It is present in the savage murdering of the sow in the ritual sacrifice of Simon, and in the wanton murder of Piggy. In the novel Golding seems to be saying that the bloodlust of the primitive hunters is prevalent in modern man. The disintegration of society is represented in two movements existing in the novel that imply two forces that govern every society: one is the tendency to orderliness represented in the parliamentary rules of the boys' meeting, the other is the movement towards chaos as the boys participate in orgies of hunting and primitive dance and even human sacrifice. The killing of the sow is the climax of the book, the point at which the powers of destruction (embodied by Jack) triumph over the restraints of civilization (represented by Ralph). In chapter nine, the boys by murdering Simon kill everything that represents imagination, poetic and religious inspiration. The moral deterioration of the boys is expressed in their regression to brutality from killing a

murdering God man has lost his own soul. This was really said in the Bible much better: "For what shall it a profit a man, if he shall gain the whole world, and lose his own soul?" This quotation from the Bible was originally quoted by Eugene O'Neill when he was being interviewed by J.S. Wilson in 1946. William Faulkner, in his famous Stockholm Address, also pointed out the fact that man may prevail as long as he does not lose his soul:

...it is easy enough to say that man is immortal simply because he will endure; that when the last ding-dong of doom has clanged and faded from the last worthless rock hanging tideless in the last red and dying evening, that even then there will still be one more sound; that of his puny inexhaustible voice, still talking. I refuse to accept this. I believe that man will not merely endure; he will prevail. He is immortal, not because he alone among creatures has an inexhaustible voice but because he has a soul... (*italics mine*).

It is sad to say that the inhabitants of the western hemisphere in the second half of the twentieth century have lost their souls and to them the only reality is the reality of death because they have become so disillusioned that they can no longer expect the coming of a Saviour. Their literature is devoid of any message and implies that the coming of a Messiah is sheer illusion. This has, of course, been dramatized beautifully in *The Iceman Cometh* which is about the impossibility of salvation in a world without God. In this play O'Neill's diagnosis of the spiritual malady of the twentieth century is profoundly expressed. The title of the play suggests the human situation. Mankind is waiting for the iceman of death instead of the Promised Saviour. When the curtain rises on Act I, the derelicts are waiting for Hickey, the hardware salesman, to visit them on one of his periodical sprees. When he arrives he invites the derelicts to come to terms with reality by discarding their private illusions. Over and above their illusions, however, stands Christianity, the collective illusion of what western men had until the end of the nineteenth century. Thus, by an extraordinary reconciliation of opposites, O'Neill equates the drunken Hickey with a twentieth century Messiah who brings no message with him except disillusionment and death.

buncular" lover. In the modern wasteland even the relationship between man and woman is sterile. Everywhere in this poem love either results in **impotence or merely copulation**. The reference to the typist is a picture of "love" so exclusively and practically pursued that it is not love at all. The tragic chorus to the scene is Tiresias, the historical "expert" on the relation between the sexes. The fact that Tiresias is made the commentator is ironic. In *Oedipus Rex*, it is Tiresias who recognizes that the curse which has come upon the Theban land has been caused by the sinful sexual relationship of Oedipus and Jocasta. But Oedipus' sin has been committed in ignorance and the knowledge of it brings horror and remorse. The essential horror of the act which Tiresias witnesses in the *The Wasteland* is that it is not regarded as a sin at all-is perfectly casual, is merely the copulation of beasts.

The poem also described the month of April breeding lilacs but no new life in the dead hearts of men flowing over London Bridge in the winter fog of that Limbo which involves those "wretched souls who lived without disgrace and without praise" (the secular attitude which dominates the modern world). In this poem ordinary twentieth century Londoners become part of the mass of lost souls Dante sees on the great plain just within the gate of Inferno. T.S. Eliot, in his praise of Baudelaire in 1930 wrote: "It is better, in a paradoxical way, to do evil than to do nothing: at least we exist". This is, of course, simply a restatement of Blake's "Active Evil is better than Passive Good," which reminds us of the **secular mentality of the twentieth century** where people seem to be friendly on the surface but when one tries to get emotionally involved with them he finds that on one "gives"; no one will risk himself by "sympathizing"; no one has anything to "control". We are all imprisoned within the circle of our own egotism. The only emotion left in us is fear of emotion itself. The poem describes an evil which has permeated the life of mankind while no one and nothing is to blame, an evil not curable by shooting capitalists or destroying a social system, a disease which has so eaten into civilization that political remedies are about as **useful as poulticing a cancer**.

No real understanding of modern literature or art is possible without recognizing that for the vast majority of modern writers, artists, critics and other moulders of public tastes and beliefs, God in the old sense of the word, is not dead but never existed and it must be admitted that the death of God has led to the enthronement of death itself because as a result of

and afterwards wondered if she weren't possibly an old man holding her testicles tight in her hand to avoid their colliding with his. In Arrabel's *The Architect and the Emperor of Assyria* the Emperor confides to the Architect the manner of his blaspheming when he is alone: he defecates, and, using the ordure, writes, "God is a son of a bitch".

The majority of contemporary artists are manifesting such tendencies towards violence, destruction of accepted mores and anarchy. The contemporary audience feels that it is a great sin to oppose the ongoing artistic trend. This combination of violence and animalism is found to a greater or lesser degree in almost every recent work of art. What meaning has Homer or Shakespeare in an age of inverting values? How shall we and the future generations live in a world from which the spirit and the last trace of reverence has been rubbed out? Isn't what we are witnessing today in the contemporary art an indication of the death of a culture and of a civilization? Of course, the modern artists justify themselves by referring to the social and moral disintegrations of the world wars, the impending horrors of atomic warfare, the dehumanizing effects of automation and a computerized society. But it should not be forgotten that the arts in general are not merely a mirror reflecting social and cultural values but are, on the contrary, powerful forces which shape and mould the way in which people live and behave. Take into consideration the spiritual loss and suicidal tendencies which permeate current art. Can we not conclude that both society and art are reflections of the neurotic mentality of the twentieth century?

The decay of western civilization, for instance, is artistically depicted in T.S. Eliot's *The Wasteland*, a poem about spiritual dryness, about the kind of existence in which no regenerating belief gives significance and value to man's daily activities. In this poem, sex brings no fruitfulness and death heralds no resurrection. The theme of *The Wasteland* is attractiveness of death, or the difficulty in rousing oneself from the death in life in which the people of the wasteland live. In this long poem, which some critics believe is the most important seventeen pages in contemporary literature, the glories of past life and art are contrasted with the sordidness of a present where nothing exists but "stony rubbish" where men are concerned only with their 'profit and loss'; the un-conditioned love of Cleopatra (symbol of love for love's sake because she threw away an empire for love) for Antony has been contrasted with sex without love practised by a modern typist and her "car-

and thus the contemporary artist is constantly impelled to seek further excesses to gratify a warped taste which he has himself implanted in the public mind. Pinter's *The Homecoming* offers perhaps as frightening a picture as any contemporary play might render of shock effect. When the eldest son in the family, who had been abroad for several years, comes home and introduces his wife Ruth to an all-male household, it is only a matter of hours before his brothers have tried to make out with her. Finally his father and brothers propose to her that she stay and work as a prostitute for them. The most terrifying thing of all is the way her husband accepts this proposition indifferently. He prepares to leave and go back to America, where he had come from. Before leaving he sits on the arm of the couch holding his coat while his wife and younger brother are probably having an affair in the bedroom upstairs. Pinter shocks his audience not only by the casual and matter-of-fact way in which sex and prostitution are discussed in it, but also by the apparently inexplicable motivations of its main characters. Why should a woman, the mother of three children and the wife of an American college professor calmly accept an offer to have herself set up as a prostitute? How could a husband not only consent to such an arrangement but actually put the proposition to his wife? Why should a wife become erotically involved with her brother-in-laws?

In Arrabal's *Orison*, for example, when Fidio has said that God sees everything, Lilbe asks, "Does he even see when I have a pee?" 'Yes,' says Fidio, 'even that,' 'I'll be ashamed, now,' she says. Climando, in another play by Arrabal called *The Tricycle* asks Mita, 'Tell me, Mita-where shall we pee in heaven?' 'People don't pee in heaven,' she says. 'Oh, I am sorry,' he says 'You'll get used to it,' says she. In recent American plays there has likewise been some repetition of flatus incident. In Jean-Claude van Itallie's *I'm Really Here*. For example, Doris (patently the all-American movie star Doris Day) emits 'a long thin fart' in the presence of Rossano, the Italian movie type who is romancing her; and in Arthur Kopit's *The Day the Whores Came out to Play Tennis* there is a scene in which eighteen bare-bottomed ladies on the tennis court tilt their bottoms up to the astonished faces of the conservative old gentlemen in the exclusive clubhouse and fart in unison. In Tom Sankey's *The Golden Screw, or that's Your Thing, Baby*, there is a poet who a hundred-dollar bill in his rectum until his rent is due and then excretes it into the hands of his landlord. In Molloy Beckett has included a repulsively graphic scene where Molloy en-

realist poets, for example, distrust any practical utilization of language and for this purpose they must use expressions devoid of any intellectual or sensuous evidence. The same is also true of painting. It has been said about Picasso that he painted each time so differently as if he was going to discover the art of painting in each painting again. Picasso by creating inapprehensible painting wanted to demonstrate that art and nature are entirely two different entities. The twentieth century is filled with such contradictions in art as if confusion in art is a reflection of the confused life of man caught up in the technological labyrinth of the contemporary society. Therefore we can find no special style in modern art which can be called modern. The one thing these many different modern movements in art have in common is that they are trying desperately to break through the hypocrisy and sentimentality of nineteenth century.

In a 'Confession' published in the French periodical *Le Spectacle du monde* (November 1962), Picasso admitted that 'from cubism on', he himself had satisfied the public with the 'many bizarre notions which have come into my head', and adding that 'the less they (the public) understood, the more they admired them', he concludes as follows:

Today, as you know, I am famous and very rich. But when I am alone with myself, I haven't the courage to consider myself an artist, in the great and ancient sense of that word... I am only a public entertainer, who understands his age.

We notice how this kind of thinking will force each artist to construct an ivory tower of his own to live, that is to say, in a world of his own devising, cut off not only from the ordinary world of common people but even from the corresponding worlds of other artists. In these ivory towers art languishes. Thus the art of the ivory tower is an art whose only possible value is an amusement value by which persons imprisoned within that tower, whether by their misfortune or their fault, help themselves and each other to pass their time without dying of boredom or of home-sickness for the world they have left behind; together with a magical value by which they persuade themselves and each other that imprisonment in such a place and in such company is a high privilege. Artistic value it has none.

The chief source of strength in *avantgarde* art is the power to shock. Unfortunately, what shocks an audience to day will be acceptable tomorrow

The traditional painter, in painting a portrait, claimed that he selected certain characteristics of his model and then reflected them in his drawing. The modern artist does not draw a person but his own concept of that person who has sat as a model. In expressionism, surrealism and cubism, the painter paints the ideas instead of the objects. In other words, the painter closes his eyes to the objective external world and instead looks inwardly at the images that have been created in his mind. That is why in the twentieth century literary and artistic movements such as surrealism, the artists try to capture the unconscious states of their minds by using narcotics. For surrealists writing becomes like free association and therefore the writer can be compared to a patient manifesting his psychologically repressed feelings when put in a hypnotic trance. The roots of this idea, of course, can be traced to Freud's discovery of the unconscious, his emphasizing the hypocrisy inherent in consciousness and the general tendency that drives us to camouflage ourselves. His theory justified in attitude of systematic distrust which curiously confirmed Valéry's statements on "forgery" in literature and on impossibility of being sincere. To him consciousness was a mask that prevented a person from relating to the external world freely, therefore, in spontaneous flow of artistic feelings, he believed, one should try to remove it. "Only the unconsciousness does not lie," he said. 'It alone is worth bringing to light. At best the artist can prepare traps with which to catch the unconscious by surprise and to prevent it from cheating'. That is why in observing the works of such artists as Picasso and Dali we feel as if we are in a different world; a world which represents life beyond reality, though on the surface it might stand for the objective real world in which we live.

The literature of today lacks certain essential qualities. It no longer satisfies man's need for beauty. Modern art is anti-impressionistic to the extent that it can be called "ugly" art because one can not find beautiful forms in it. For instance, pictorial values are neglected in modern paintings; melody and tone have disappeared from modern music. The modern artists escape from whatever is pleasant and agreeable, whatever may be good and seem interesting. They are keen on destroying the values of the traditional culture to the point of not communicating with their audience or, like Rimbaud, they prefer to use an artificial language in their poetry. Nothing perhaps is more gravely symptomatic of their whole attitude than their acceptance of such a divorce between concrete experience and the word. The sur-

CRISIS IN CONTEMPORARY WESTERN ART AND LITERATURE

By:

Bahram Meghdadi

Assistant Professor of English

Tehran University

Art is the voice of sensitive persons in each society transferring what they have perceived subconsciously to other members of the society. Ezra Pound has called the artist 'the antennae of the human race', and Marshall McLuhan defines art as 'a radar which acts as an early alarm system enabling us to discover social and psychic targets in lots of time to prepare to cope with them'. The artist is thus regarded as a prophet or seer.

In modern art, however, we find a language which does not communicate. The modern artist deliberately tries to deform or distort reality. Thus, he destroys the human aspect of art and dehumanizes it. By separating art from the "living" reality, the modern artist explodes all bridges that lead to human interaction. He imprisons us in a complex world, a world surrounded by objects with which it is impossible to relate. Therefore, we are forced to relate ourselves to the artist and his work, not through our own reason and emotion but by finding the esoteric key. Hence, in a modern painting the portrait of a man has no resemblance to a "man" and it seems that the modern artist seeks pleasure in creating such unlikeness and consequently removing the human aspect from art. It is, of course, obvious that the twentieth century artist rebelled against bourgeoisie by creating such art but it should not be forgotten that by producing ambiguous art and consequently isolating himself in his self created ivory tower he gave rise to another kind of bourgeois art.

Si les participants à notre Colloque n'y voient pas d'inconvénient, je me propose d'organiser la composition des listes précitées. La préparation et la tenue du IIIème Congrès d'Etudes du Sud-Est Européen est une excellente occasion pour réaliser une partie de ce travail. Il va de soi que mon action ne serait surtout fructueuse que pendant et après ce Congrès.

Lorsque nous arriverons à dégager l'apport iranien par l'intermédiaire des Turcs - apport varié et soutenu - nous aurons en même temps contribué à faire ressortir le rôle *extrêmement important d'Istanbul en tant que point de jonction entre la langue persane et la civilisation iranienne d'un côté et des langues et civilisations des peuples balkaniques de l'autre.*

Sur le plan pratique, un premier pas, fut-il timide, pourrait consister dans l'élaboration, avec l'aide des turcologues et des iranisans, d'une liste commentée de dictionnaires et d'études comportant un réel intérêt pour les stymologistes balkanisans. Ceci pourrait aussi être envisagé, plus tard, pour les autres domaines.

(3) Il serait extrêmement intéressant de faire publier de nouveau dans une des publications de balkanologie à grande diffusion l'article pertinent que Louis Bazin, Professeur de turc à la Sorbonne, avait consacré en 1957 à la turcologie. Bien entendu il s'agirait de tenir compte des travaux parus depuis.

En contrepartie, une liste commentée de dictionnaires étymologiques des langues balkaniques pourraient être communiqués aux iranisans et aux turcologues par les balkanisans.

Souvent, les chercheurs balkaniques se heurtent aux réponses qui invoquent l'impossibilité d'une bibliothèque d'acquérir la totalité des ouvrages de référence. C'est un fait. Mais on aurait tort de se résigner à une telle situation. Un sondage auprès des utilisateurs et une réflexion nous ont dicté les lignes suivantes:

- a) Il serait extrêmement utile et relativement facile d'organiser la composition des listes commentées d'ouvrages et d'articles conseillés. Ces listes seraient envoyées périodiquement aux centres, aux institutions et aux chercheurs intéressés.
- b) Préalablement, seraient dressées des listes de centres de recherches, de documentation et aussi des chercheurs isolés qui travaillent dans le domaine des apports orientaux dans les langues et les civilisations du sud-est européen. Ne devraient pas être négligées non plus les institutions qui ne s'y intéressent que dans une certaine optique (par ex. tel Institut d'Urbanisme dans une ville ou l'architecture orientale y est encore existante, surtout si cet Institut se préoccupe acuellement de l'intégration de l'architecture orientale ancienne dans celle de notre temps.) Seront indiqués les intérêts scientifiques précis et immédiats de chaque institution ou du chercheur isolé. Au fur et à mesure que des changements d'orientation se produisent, ils devraient être signalés.

A la lumière de cette liste, une carte serait dressée. Etant donné que chaque bibliothèque ne peut pas tout avoir, une répartition quant au domaine couvert, fur-elle souple, pourrait être organisée.

En matière de turcologie des travaux sérieux fournissent les relevés de l'état actuel de la terminologie de la vie traditionnelle à travers les provinces de la Turquie et des autres régions turcophones du globe. (3). Les premières époques de la langue et de la civilisation turques sont étudiées dans un nombre croissant d'études de détail qui sont presque totalement inconnues des balkanaisants.

C'est pour toutes ces raisons que nous proposons:

- a) que dans les bibliothèques spécialisées une plus large place soit désormais accordée aux articles et ouvrages traitant de l'apport oriental à la culture européenne mais particulièrement à celle de l'Europe du sud-est.
- b) que la partie concernant l'apport oriental aux langues et aux civilisations du sud-est européen soit *mieux représentée dans les bibliothèques*, que les catalogues systématiques comportent des *rubriques spécifiques à cet apport*, que le lecteur-chercheur soit mieux renseigné au sujet *du contenu précis des ouvrages et des articles traitant cet apport*. Par exemple, le catalogue systématique d'une bibliothèque d'une des républiques dans le sud-est européen, il y a un an, ne comportait pas de rubrique "turquismes" alors que l'on compte plus de 9000 "turquismes" dans la langue locale. Mais tout ceci exige une longue préparation du personnel et des techniques. L'UNESCO aiderait sans doute cette réalisation
- c) que dans le domaine précité une plus large place soit réservée à l'iranologie.
- d) que soient suscitées des synthèses élaborées en commun par les iranaisants et les turcologues sur l'état actuel de la recherche concernant les rapports irano-turques. Ainsi, lors d'une prochaine réunion des savants sur l'Asie Centrale, aire culturelle par excellence de contacts irano-turques, les résultats positifs de la turcologie peuvent être utilement éclairés par ceux de l'iranologie. Il faudrait tout faire pour que leurs résultats soient le plus rapidement possible, mis à la disposition des balkanaisants et d'autres historiens de la culture européenne.

anciens et bien avant l'installation des Turcs en Asie Mineure. Même après leur installation, l'intensité de ces contacts n'a pas faibli.

Les recherches iranologiques, en Iran, mais aussi dans le reste du monde, connaissent un grand développement. (2) On assiste à une tacite répartition internationale dans l'iranologie. De jour en jour les précieux textes anciens sont découverts. Les éditions critiques dont ils sont l'objet apportent une mine de renseignements inconnus jusque là. Le nombre de dictionnaires et d'études qui leur sont relatives ne cesse pas de croître. Et pourtant... les balkanisants restent souvent mal et tardivement informés. Et pourtant... la nécessité de l'utilisation des travaux iranologiques a été souvent soulignée par les historiens de la culture matérielle dans les Balkans. Ils auraient pu les aider à dénouer de nombreuses énigmes dans les domaines qui sont les leurs.

(1) Voir le riche compte-rendu par Gilbert Lazard. Professeur de langue persane à la Sorbonne, du dictionnaire, publié en allemand, des mots turciques entrés à une certaine période dans la langue persane.

(2) En ce qui concerne les dictionnaires, il me semble utile que les balkanisants, et en premier lieu les linguistes, soient informés du matériel lexicographique que contiennent des publications comme *Logat-namé-ye Dehhoda*. Dictionnaire raisonné de la langue persane. il eut comme base quelques deux millions de rubriques écrites par Ali Akbar Dehhoda. *Logat-namé* est publié depuis 1947 par fascicules d'environ cent pages de grand format. Les fascicules ne suivent pas l'ordre alphabétique.

Les lettres terminées sont les premières imprimées. Le lexique littéraire de la langue classique persane, l'origine historique et l'évolution sémantique y sont données; les valeurs des mots sont appuyées par des citations classiques avec l'indication de l'oeuvre et de son auteur. Cependant pouvait-on envisager la publication d'un dictionnaire aussi vaste et précis alors que la majeure partie des chefs-d'oeuvre classiques de la littérature persane n'ont pas fait l'objet d'édition définitive et critique? Sans avoir une valeur éternelle, *Logat-namé*, pour le moment, rend d'énormes services à ceux qui s'interrogent sur l'évolution sémantique du persan. A ce titre, il peut aider aussi les balkanisants.

Mais la Turquie est aussi un pays balkanique et européen. Avant leur disparition, les traces orientales y sont relevées aujourd'hui comme dans tout autre pays balkanique.

Généralement, les chercheurs balkanisants non-orinetalistes ont tendance à nommer tous les apports *venus par le canal turc* "turquismes". Il apparaît cependant, de plus en plus, la nécessité de rechercher l'origine plus lointaine et antérieure de ces apports et les voies de leur cheminement. D'où l'importance des sources iraniennes. Ceci est surtout vrai pour l'histoire de la culture matérielle. L'écueil énorme dans ce domaine, qu'il s'agit d'éviter, est un nationalisme étroit qui se prétend scientifique; ce risque se retrouve dans tous les pays, mais heureusement le nombre des chercheurs qui n'acceptent d'être guidés que par les faits concrets de l'histoire culturelle est de plus en plus grand.

Tout de suite donc une exigence s'impose une collaboration pluridisciplinaire est absolument nécessaire. Une collaboration plus étroite, plus suivie, des contacts plus fréquents entre linguistes et historiens de la culture seraient très souhaitables. Echange de travaux, et d'informations sur les travaux publiés ou en cours de préparation. Dans un tel échange, l'iranologie a sûrement sa place. Dans le sens inverse maint trait "balkanologique" pourrait être utile aussi aux iranisans. Pour ne pas être utopistes, disons qu'une information rapide et aussi complète que possible, organisée dans ce domaine, serait un pas décisif accompli. Un grand nombre de revues scientifiques à petite diffusion, un nombre impressionnant de langues, sont autant de difficultés à surmonter. Cette communication a été prononcée au cours du Colloque international d'Istanbul à la jonction des cultures balkaniques, méditerranéennes, slaves et orientales qui

S'est tenu à Istanbul entre le 15 et le 20 octobre 1973 sous le haut patronage de l'UNESCO.

En ce qui concerne l'iranologie, il ne faut pas oublier que tout en étant une science indépendante en soi, et à part entière, elle peut aussi être considérée comme une partie de la turcologie et dans une certaine mesure de la *balkanologie*.

Cette affirmation prend pleinement son sens dans le contexte du passé culturel complexe de l'époque ottomane et en particulier dans celui des traces de ce passé dans le sud-est européen. Cependant des contacts turcico-iraniens dans le domaine de la civilisation (1) datent des temps les plus

Dejan BOGDANOVIC

Chargé de Conférences à l'Institut

National des Langues et Civilisations Orientales

Université de Paris (III)

Chargé du Fonds de la langue persane et de la civilisation iranienne à la
B.I.N.L.C.O.

L'IRANOLOGIE A LA RENCONTRE DE LA BALKANOLOGIE*

La présente communication a pour objectif d'apporter le point de vue d'un iranisant sur l'importance de l'utilisation des résultats positifs de l'*iranologie* lors des travaux *balkanologiques*. A des degrés différents, certains résultats des iranisants furent déjà utilisés, de temps en temps, pour l'élaboration des grandes synthèses balkanisantes.

D'autre part, les historiens de la culture matérielle d'un pays balkanique donné, comparent de plus en plus les relevés de leurs enquêtes avec les travaux concernant d'autres pays balkaniques.

La place des résultats de la *turcologie* est dans ce sens très importante. La Turquie occupe une place de choix pour la recherche scientifique d'*iranologie appliquée à la balkanologie*. A côté des éléments purement turcs, la culture de l'Empire Ottoman avait assimilé maints traits de civilisations arabe et iranienne. En plus, certains traits de civilisation arabe sont passés aux Turcs par l'intermédiaire des Persans. C'est le cas notamment d'un lot important de mots arabes: ils arrivèrent aux Turcs*1 par l'aire linguistique persane. Culturellement, la Turquie*2 de l'Empire Ottoman, principal canal de propagation de la culture orientale, Toutes les sources dans ce domaine n'ont pas encore été publiées.

*1 après le passage

*2 est l'héritière



2- The traditional term *common*, as opposed to *proper*, covers both the subclasses of uncountable and non-proper-countable. Its coverage is, therefore, wider than the term *non-proper* used in this discussion.

3- There are subtle differences between (5a), (5b), and (5c), but for the purposes of this discussion, they have been ignored.

4- A noun can be made definite by means other than the use of the definite article: the use of the possessive adjectives, or of the possessive marker, *s*, or of the demonstratives with the noun will serve the same purpose. This, however, goes far beyond the scope of our discussion.

Elephant likes peanut.

Cat is (an) animal.

12.3 Since the noun type non-generic-definite is commonly represented in Persian by فرد -, Persian learners of English have the tendency to forget to use consistently the definite article *the*, which is the surface marker of this noun type in English. It is common, therefore, to hear Persians say sentences like:

Pencil is on (the) table.

Television is out of order.

Teacher asked me a question.

When Persian learners of English become aware of the problem of omitting the definite article in English, they often go too far in correcting themselves and consequently place the article in front of generic noun types and produce sentences of this kind:

The men are usually taller than the women.

The cats like milk.

She likes the children.

The air is necessary for every living animal.

What the Persian speaker means, of course, is men, women, cats, and children in general rather than any specific grouping to them.

Judging by his experience as a student and as a teacher of English, the present writer believes that one of the most stubborn grammatical problems for Persian learners of English is the correct use of the surface structure markers of the generic, definite and indefinite noun types. This is a problem which becomes less troublesome as the student's experience with English expands, but one which perhaps never disappears altogether. As this writer believes that the teacher of a foreign language is greatly benefited by a contrastive knowledge of the learner's mother tongue and the foreign language in question, it is hoped that the discussion presented here may be of some practical use to those who are engaged in teaching English to Persian students.

M. R. Bateni

Notes

1- In the semantic definitions presented here, I have often drawn on Chafe, Wallace L., *Meaning and the Structure of Language*, The University of Chicago Press, 1970.

As in the case of English, a Persian noun type not only may be represented in the surface structure by more than one marker (2, 3, 4, 5) but some single marker may represent more than one noun type. For example, ϕ -- (that is, the use of the noun without any marker) can be the marker of the proper, the generic, or the non-generic-definite noun type; this situation may give rise to ambiguity, especially in the two latter cases, as may be expected. Chafe's observation for English seems to be true for Persian as well. If the verb is optionally marked generic, an ambiguity may arise, as it does in (2) (which can also be interpreted as non-generic-definite in which case the examples must be translated respectively as *The child plays*, *The children play*); if it is obligatorily marked non-generic as in (3 and 4), no ambiguity arises. Here again, it is the present tense of the verb which has the option of being generic or non-generic.

12. Comparison

12.1 As the distinction between countable and uncountable which exists in English nouns is missing in Persian, it may be expected that Persian learners of English are confronted with a problem in this respect, and this, in fact, turns out to be the case. As was pointed out earlier, all Persian nouns are countable and so can be pluralized. Therefore, it sounds natural to Persians to say in English:

These equipments are good.

I have a good news for you.

He spilled the coffees.

It is evident from our analysis above that this problem does not stem simply from surface structure differences, but rather from a difference in the semantic structure of the language.

12.2 We have seen before that the generic-countable noun type in English is represented either by ϕ —P, or the —, or a—. Since the corresponding noun type in Persian is commonly represented in the surface structure by ϕ —, Persians tend to use their native pattern in English and produce sentences like:

Orange is very expensive these days.

<u>Number</u>	<u>Marker</u>	<u>Persian Example</u>	<u>English Translation</u>
1	Ø-	<u>tehran šahr-e</u> <u>bozorg-1-st</u>	Teheran city-of big-a-is Teheran is a big city
2	$\left\{ \begin{array}{l} \text{Ø-} \\ \text{Ø-P} \end{array} \right\}$	<u>bačē bāzi mikonad</u> <u>bačē-hā bāzi</u> mikonand	Child play does Children play. Children play do Children play.
3	$\left\{ \begin{array}{l} \text{Ø-} \\ \text{ān-} \end{array} \right\}$	<u>ketāb pāre ast</u> <u>ān ketāb pāre ast</u>	Book torn is The book is torn. That book torn is That book is torn.
4	$\left\{ \begin{array}{l} \text{Ø-P} \\ \text{ān-P} \end{array} \right\}$	<u>ketāb-hā pāre ast</u> <u>ān ketāb-hā pāre</u> ast	Books torn is The books are torn. That books torn is. Those books are torn.
5	$\left\{ \begin{array}{l} \text{yek-} \\ \text{Ø-1} \end{array} \right\}$	<u>yek ketāb nevešt</u> <u>ketāb-1 nevešt</u>	One book wrote-he He wrote a book. Book-a wrote-he He wrote a book.
6	čand-	<u>čand nafar āmadand</u>	Few individual came Some persons came.

It is interesting to note that not only may a noun type be represented in the surface structure by more than one marker (5), but some single marker may represent more than one noun type. For example, *the* can be a marker of the countable-generic type (5) or a marker of the countable-non-generic-definite type (6); *a* can perform the same function as *the* and be a marker of the countable-generic type (5) or else be a marker of the countable-non-generic-non-definite type (8).

This situation may give rise to ambiguity. Chafe (1970) observes that the notion of generic vs. non-generic spreads from the verb into the nouns associated with it. Therefore, if the verb is optionally marked generic (that is, if it can be used both generically and non-generically), an ambiguity may arise as it does in (5b and 5c); if it is obligatorily marked non-generic, no ambiguity will be caused as in (6, 7 and 8). It is most often the present tense of the verb which has the option of being generic or non-generic. Later on we shall present evidence from the Persian language which supports this point of view.

11. Surface Structure Representations in Persian

The surface structure markers of each of the Persian noun types (paragraph 9) is given and exemplified below. The same notation as above is used here. The numbers refer to the corresponding numbers of the noun types in paragraph 9. Two translations of the Persian examples are provided, literal and non-literal.

From the interaction of these distinctions, six types of noun emerge which differ from one another in at least one semantic property, as follows:

1. proper	2. non-proper generic	3. non-proper non-generic definite singular
4. non-proper non-generic definite plural	5. non-proper non-generic non-definite singular	6. non-proper non-generic non-definite plural

10. Surface Structure Representations

The surface structure marker(s) of each of the nine English noun types in question is given and exemplified below. (ϕ means no marker before the noun, P means plural, and -- indicates the place where the noun is placed. The numbers refer to the corresponding numbers of the noun types in paragraph 8.)

<u>Number</u>	<u>Marker</u>	<u>Example</u>
1	ϕ —	<u>Milk</u> has something for everybody.
2	the —	<u>The milk</u> has gone bad.
3	some —	<u>Some milk</u> has splashed on the floor.
4	ϕ —	<u>Chicago</u> is a big city.
5 (a)	ϕ — P	<u>Cows</u> give milk. ³
5 (b)	the —	<u>The cow</u> gives milk. ³
5 (c)	a —	<u>A cow</u> gives milk. ³
6	the —	<u>The cow</u> is in the field. ⁴
7	the — P	<u>The cows</u> are in the field. ⁴
8	a —	<u>A person</u> knocked at the door.
9	some — P	<u>Some books</u> were given to him.

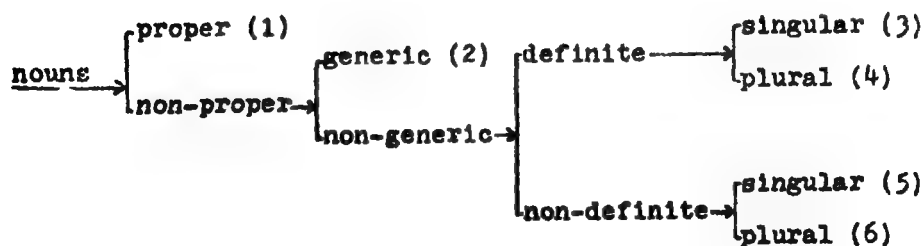
From the interaction of the distinctions demonstrated in the diagram, nine types of noun emerge which differ from one another in at least one semantic property, as follows: ●

- | | | |
|---|---|---|
| 1. uncountable
generic | 2. uncountable
non-generic
definite | 3. uncountable
non-generic
non-definite |
| 4. countable
proper | 5. countable
non-proper
generic | 6. countable
non-proper
non-generic

definite
singular |
| 7. countable
non-proper
non-generic
definite
plural | 8. countable
non-proper
non-generic
non-definite
singular | 9. countable
non-proper
non-generic
non-definite
plural |

Corresponding Semantic Distinctions in Persian

9. Apart from the distinction of countable vs. uncountable, all other semantic distinctions discussed above exist in Persian. This means that all nouns in Persian are countable and can be pluralized. The diagram presented for English, therefore, when adapted for Persian, takes a simpler shape, as demonstrated below:



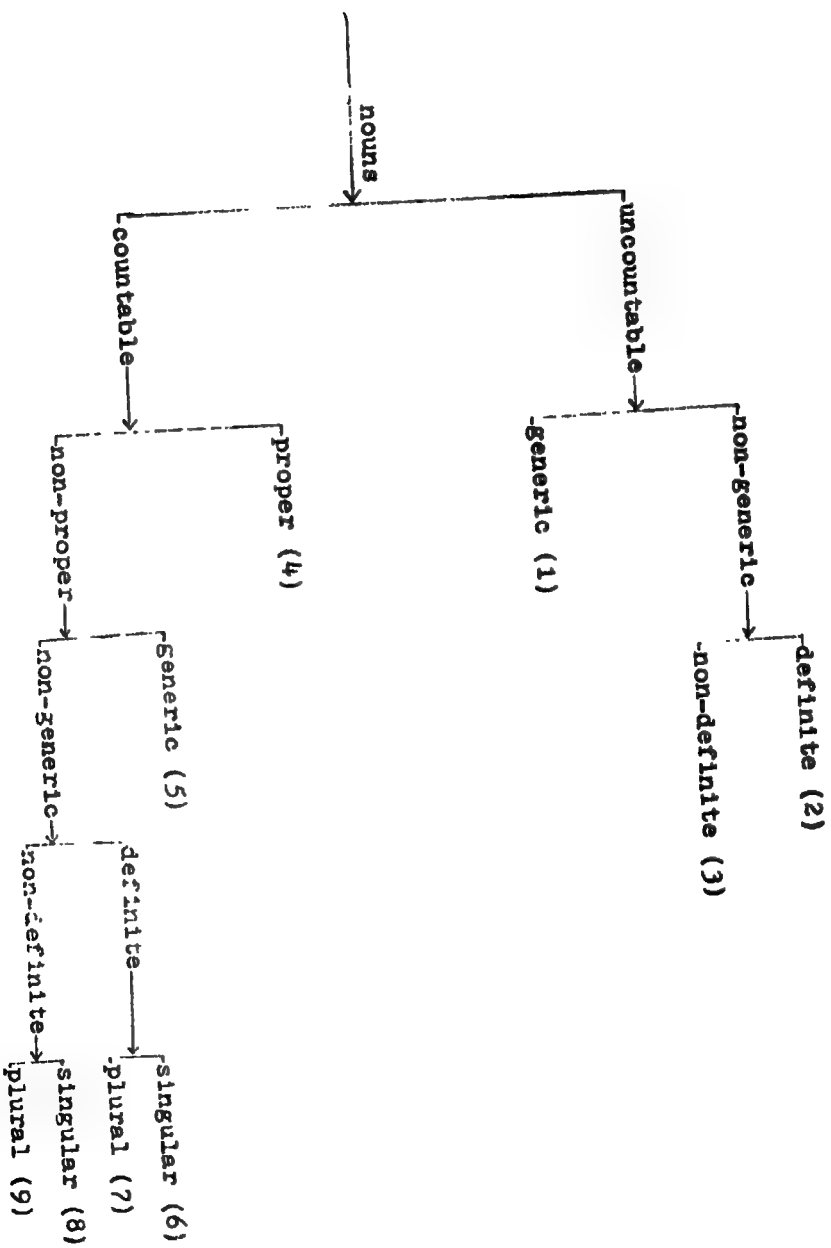


table is used either generically or non-generically. A generic countable noun is one whose members are in general affected by whatever statement is being made. By contrast, a non-generic countable noun is one of which one or more particular members, but not its members in general, are affected. The same applies to the uncountable noun with the difference that the whole of the undifferentiated substance or phenomenon, which stands as its referent, is referred to when it is used generically and some particular instance of it is referred to when it is used non-generically.

6. Definite vs. Non-definite

A non-generic noun, whether countable or not, is subject to a further distinction depending upon whether or not the member(s) or the instance being referred to is believed to be identifiable to the hearer. If it is identifiable, the noun in question is definite. Otherwise, it is called non-definite (or indefinite).

7. Singular vs. Plural

A countable-non-proper noun is subject to the further distinction of singular vs. plural. If only one member of the class of individuals designated by the noun is being referred to, then the noun is singular; if two or more members are involved, the noun is plural.

8. The following diagram shows the interplay of the above semantic distinctions of the noun in English.

CATEGORIES OF THE NOUN IN ENGLISH

2. COUNTABLE VS. UNCOUNTABLE (1)

A dichotomy exists in the semantic structure of the English language which results in the division of its nouns into *countable* and *uncountable*. A countable noun embraces as its referent a class of members each of which is conceived to be a separate entity, like the English noun *book*; whereas an uncountable noun has as its referent something which is conceived to be an undifferentiated mass, like the English noun *equipment*.

3. Proper vs. Non-proper

The class of countable nouns further undergoes the division into *proper* and *non-proper*. A proper noun, like *Chicago*, signifies as its referent a single entity. In other words it is a class whose membership is confined to one member only. This characteristic gives rise to two further properties of the proper noun: (a) a proper noun, by virtue of the fact that its referent is unique, is inherently definite (supposedly known by the speaker and the hearer); (b) although inherently countable, it is not counted since counting logically involves more than one item. A non-proper noun, by contrast, signifies a class of more than one member, usually an indefinite number, like the English noun *city*. (2)

4. Transitory Semantic Distinctions

Apart from the dichotomies of countable vs. uncountable and proper vs. non-proper and some others which are inherent properties of the noun in the sense that they stay with it in all contexts, there are further semantic distinctions which a noun carries depending on how its members are affected by the statement made in the sentence in which it performs its function. These distinctions, which are termed transitory to distinguish them from the inherent ones, are generic vs. non-generic, definite vs. non-definite and singular vs. plural.

5. Generic vs. Non-generic

A noun of the subclass uncountable or of the subclass non-proper count-

1. Introduction

This paper is an attempt to explain, through a contrastive analysis, the enormous difficulty that native speakers of Persian confront in learning and using correctly the English definite article, *the*. Considering the fact that the two languages concerned both have the semantic categories of generic, definite and indefinite, the point of view maintained here is that the difficulty facing Persian learners of English is in this respect not of a conceptual nature, but rather stems from the different surface structure representations of these categories in the two languages.

Before the surface structure representations are contrasted in order to bring to light the differences involved, we should first demonstrate how these semantic distinctions are made in each of the two languages. Since other semantic dichotomies (such as countable vs. uncountable, singular vs. plural) closely interact with the distinction of definite vs. indefinite which is the focus of this paper, these dichotomies must also be dealt with in this discussion in order to give a better perspective on the subject matter. Consequently, the discussion starts with a semantic definition of these categories and then moves to their interaction and finally contrasts their surface structure representations in the two languages concerned and points out the kind of interference which results from them.

M. R. Bateni

Department of Linguistics

Remarks on Semantic Categories

of the Noun

in English and Persian

میشود، بدینسان که the قبل از هر اسم معرفه‌ای ظاهر میشود. ولی مقوله معرفه در روساخه زبان فارسی به صورت‌های مختلف نمایان میشود. وقتی اسم در مقام فاعل باشد، ممکن است هیچ علامتی نداشته باشد (یعنی نبودن علامت، خود نشان معرفه باشد) مانند کتاب در جمله «کتاب پیش من است.» گاهی ممکن است آن قبل از اسم فرارگیرد، مانند وفنی گفته میشود «آن کتاب پیش من است.» در فارسی محاوره‌ای اغلب مصوت /e/ به دنبال اسم اضافه میشود و آن را معرفه میکند، مانند «کتابه پیش من است.» وقتی اسم در جایگاه مفعول باشد علامت معرفه بودن آن «را» است که به دنبال اسم قرار میگیرد، مانند کتاب در جمله «کتاب را خریدم.»

چون مقوله معنائی معرفه (که در اینجا مورد مثال است) در هر دو زبان فارسی و انگلیسی وجود دارد، این دو زبان در این مورد اختلاف زیرساختی ندارند ولی چون نمود این مقوله در دوزبان وضع مشابهی ندارد، بین آنها اختلافات روساختی وجود دارد. این اختلافات روساختی نیز در آموزش زبان ایجاد تداخل میکنند. در مقاله‌ای که به زبان انگلیسی در این شماره تحت عنوان

Remarkson Semantic Categories of the Noun in English and Persian

انتشار می‌یابد این مبحث بطور گسترده‌تر و فنی‌تر مورد بررسی قرار میگیرد.

کلماتی چون condition یا fact اسمهای شمردنی هستند در حالیکه این کلمات در جهان خارج مصداقهای ملموس و عینی ندارد تا بتوان درباره قابل شماره بودن یا نبودن آنها بحث کرد. از اینجاست که در تعریف‌های بالا عبارت «تصور میشوند» گنجانده شده تا نشان دهد که این تمایز مربوط به ساختمان معنایی زبان است و باین اعتبار در ذهن اهل زبان وجود دارد و نباید با معیارهای خارجی سنجیده شود.

در ساختمان معنایی زبان فارسی، تمایز بین شمردنی و ناشمردنی در مورد اسم وجود ندارد: همه اسمها در فارسی شمردنی هستند و میتوان آنها را جمع بست. به بیان دیگر مصداق همه اسمها در فارسی واحدهائی مجزا و قابل شماره تصور میشوند. با وجود اینکه اشیائی چون خاک، آرد، آب و امثال آن در جهان خارج توده‌وار وجود دارند، ساختمان زبان فارسی به ما امکان میدهد اسمهای را که به آنها دلالت میکنند جمع ببندیم و بگوئیم **آردها، خاکها، آبها** و امثال آن. از طرف دیگر اسمهای چون **خوبی، مهربانی** و غیره که اسمهای معنی هستند و مصداق عینی خارجی ندارند نیز در فارسی قابل شماره هستند و جمع بسته میشوند، همانگونه که اسمهای چون **کتاب، صندوق** و امثال آن جمع بسته میشوند. در اینجا نیز می‌بینیم که قابل شماره بودن کلیه اسمها در فارسی واقعی است زبانی که از زیر ساخت معنایی این زبان ناشی میشود و برای فارسی‌زبانان معبر است و الزاما منعکس‌کننده وضع اشیاء و پدیده‌های جهان خارج نیست.

تفاوتی که در این زمینه بین زبان فارسی و انگلیسی وجود دارد (تمایز گذاشتن بین اسمهای شمردنی و ناشمردنی در انگلیسی و نادیده گرفتن این تمایز در فارسی) یک تفاوت زیرساختی است که از اختلاف مقولات معنایی دو زبان ناشی میشود. این تفاوت معنایی در آموزش زبان انگلیسی به فارسی‌زبانان ایجاد دشواریهایی میکند که به آن تداخل interference گفته میشود.

مساله حرف تعریف

یکی دیگر از تفاوت‌هایی که بین زبان انگلیسی و فارسی وجود دارد اینست که در انگلیسی حرف تعریف وجود دارد در حالیکه در فارسی حرف تعریف نیست. برخلاف تمایز شمردنی و ناشمردنی، این تفاوت از رو ساخت دو زبان ناشی میشود.

در توضیح این مطلب باید افزود که هم زبان فارسی و هم زبان انگلیسی در زیر ساخت معنایی خود بین مقولات معرفه، نکره و جنس در مورد اسم تفاوت می‌گذارند یا به بیان دیگر، این تمایزات معنایی در هر دو زبان وجود دارند. ولی هر یک از دو زبان این مقولات را در رو ساخت خود با شکل مختلف ظاهر می‌سازند. مثلا مقوله معرفه در زبان انگلیسی با حرف تعریف the نمایانده

دکتر محمد رضا باطنی

گروه زبان شناسی

مقایسه مقولات اسم در زبان فارسی و انگلیسی

وقتی دو زبان را با هم مقایسه می‌کنیم، به دو نوع اختلاف دست می‌یابیم که از دومنشاء مختلف سرچشمه میگیرند. يك دسته اختلافاتی هستند که ناشی از تفاوت‌هایی در زیر ساخت دو زبان میباشند و دسته دیگر اختلافاتی هستند که به تفاوت‌های روساختی دو زبان مربوط میشوند. ما در زیر از این دو نوع تفاوت بین زبان انگلیسی و فارسی دو نمونه ذکر می‌کنیم.

شمارش پذیری

در زیر ساخت معنایی زبان انگلیسی تمایزی وجود دارد که باعث میشود طبقه اسم در این زبان به دو زیر طبقه شمردنی و ناشمردنی تقسیم شود. اسم شمردنی (countable) به عنوان مدلول یا مصداق خود طبقه‌ای از آحاد را در برمیگیرد که هر يك از آنها مستقل و جدا از آحاد دیگر تصور میشوند، مانند واژه (book)؛ در حالیکه اسم ناشمردنی (uncountable) به عنوان مدلول خود به چیزی اشاره میکند که توده‌ای جدانشدنی و شمرده نشدنی تصور میشود، مانند واژه (water). تمایز بین شمردنی و ناشمردنی در زیر ساخت معنایی زبان انگلیسی الزاما منطبق بر تقسیم‌بندی قرینه‌ای در جهان بیرون نیست: یعنی مصداق اسمی که در زبان انگلیسی شمردنی تلقی میشود، در دنیای بیرون ضرورتاً واحدهائی مجزا و منفرد نیست و برعکس مصداق اسمی که ناشمردنی تلقی میشود حتماً به صورت توده‌ای جدانشدنی وجود ندارد. مثلاً واژه (furniture) در انگلیسی اسمی است ناشمردنی ولی در واقع تمام آحادی که اثاثیه (مبل‌مان) مکانی را تشکیل میدهند و این کلمه بر آنها اطلاق میشود همه از هم مجزا و قابل شماره هستند. از طرف دیگر



VOL. 22, no. 1
1975

Revue De La Faculte Des Lettres Et sciences Humaines

89

UNIVERSITE DE TEHERAN

